مجلة المسلم المعاصر

السنة ١٢
العدد ٤٨

شوال
ذو القعدة
ذو الحجة
١٤٠٧هـ

فى هذا العـــدد

مجلة

المسلم المعاصر

مجلة فصلية فكرية
تعالج شؤون الحياة المعاصرة
في ضوء الشريعة الإسلامية

السنة الثانية عشر
العدد الثامن والأربعون

شوال ١٤٠٧هـ	يونيو ١٩٨٧م
ذو القعدة	يوليو
ذو الحجة	أغسطس

تصدرها:
مؤسسة المسلم المعاصر
بيروت - لبنان

صاحب الامتياز:
ورئيس التحرير المسئول:
الدكتور جمال الدين عطية

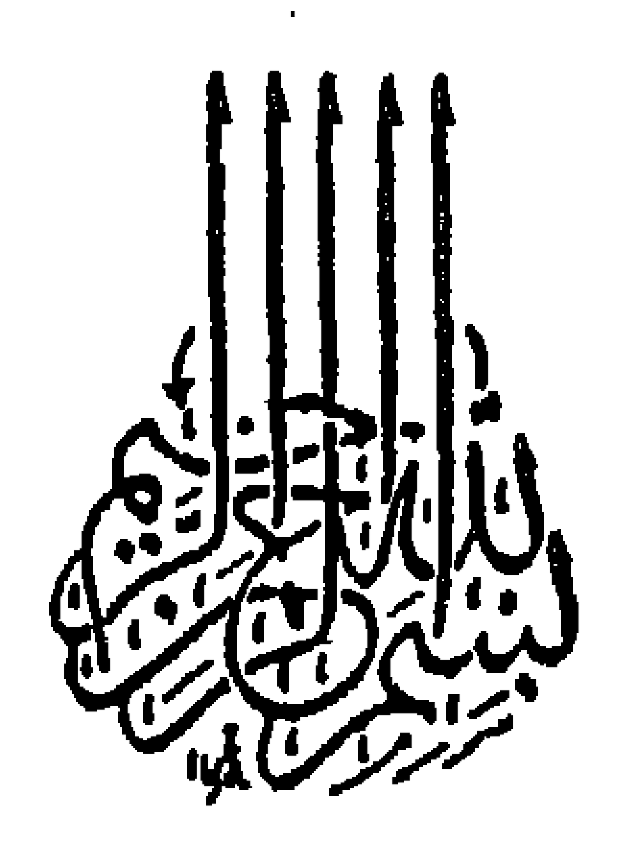
مراسلات التحرير:
Dr. Gamal Attia
3 Hoisensprenger
5351 Oetrange
LUXEMBOURG

مراسلات التوزيع والاشتراكات:
دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع
ص - ب: ٢٨٥٧ - الصفاه - الكويت 13029
تليفون: ٢٤١٤٢٢٠ - برقيا: دار بحوث

ثمن العدد في:

لبنان	٤ دولارات	قطر	١٥ ريال
الامارات	١٥ درهم	الجزائر	١٠ دينار
السعودية	١٥ ريال	الكويت	١,٢٥ دينار
سوريا	١٠ ليرات	البحرين	١,٥ دينار
السودان	٥ جنيهات	العراق	١,٥ دينار
تونس	١,٥ دينار	الأردن	١,٥ دينار
اليمن	١٥ ريال	مصر	١,٥ جنيه
اليمن الديمقراطي	,٧٥ جنيه	المغرب	١٥ درهم
أمريكا	٦ دولارات	ليبيا	١,٥ دينار
		انجلترا	٣ جنيه

المحتويات

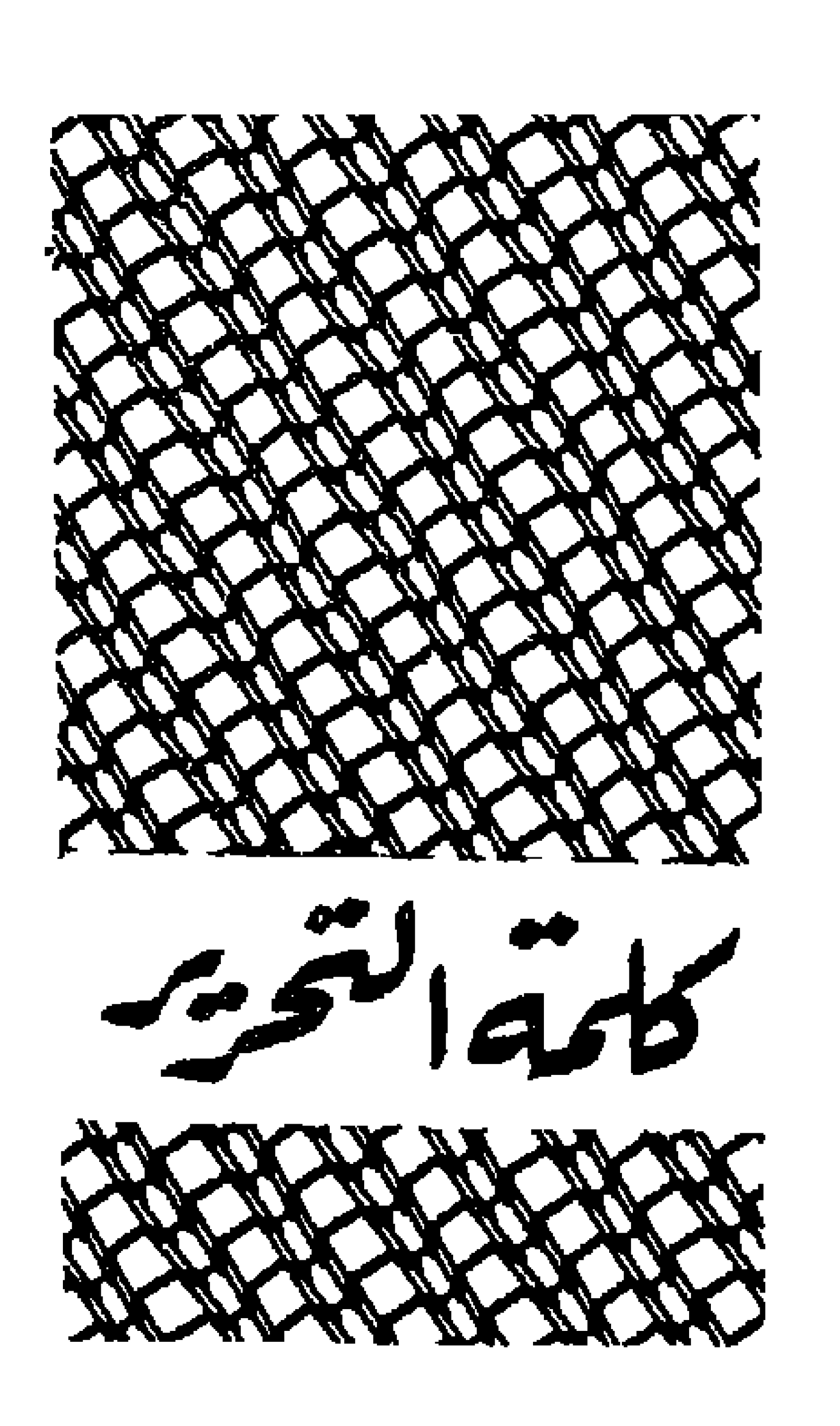


ليس من الضرورى أن تتفق هيئة تحرير المجلة مع كافة الآراء التى ينشرها السادة الكتّاب فى هذه المجلة .

إدارة المجلة لا تلتزم بإبداء أسباب عدم النشر ، أو بإعادة أصول الأبحاث التى لم تنشر إلىٰ أصحابها .

تعتذر ادارة المجلة عن احتجابها لمدة عام ما بين العددين ٤٧ ، ٤٨ وذلك لأسباب

مالية عارضة



منهجية التشريع الإسلامي (*)

(أولا)

« الدفع الإسلامي ودواعي المنهجية المتجـددة »

١ - مراحل الدعوة :

كانت الدعوة الإسلامية لدفعها الأول تذكيراً للأمة الغافلة بأصول الإسلام وتثبيتا للفئات المفتونة بالمذاهب الغازية . وكانت تستغنى عن الإفاضة فى بيان فروع الإسلام لأن القضية المحورية فى الخطاب والجدال إنما كانت هى ثوبة الأمة من حيث المبدأ إلى الإسلام بعد النسيان والانحطاط أو الطمأنينة بحقه فى وجه المذاهب التى راودت المفتونين من أهله .

بل كانت حاجة الاعتزاز بالإسلام تدعو إلى الاعتصام به شرعاً وتاريخاً ومفاخرة الغرب والشرق بتراث الإسلام ، والدفاع ودرء الشبهات التى يلقيها الكائدون للإسلام ، والإغضاء عن علل التراث حتى لا يسعد الذين ينقدونه ذريعة للنيل من أصل الدين .

أما وقد تقدمت الدعوة الإسلامية

(*) الخرطوم : ٢٠ جمادى الأولى ١٤٠٧ هـ الموافق ٢٠ يناير ١٩٨٧ ألقيت فى مؤتمر قضايا المنهجية فى العلوم السلوكية .

منذئذ بمجتمع الخطاب من مرحلة التذكر والاطمئنان إلى مرحلة التدبر والعمل ، وطرحت قضايا التطبيق ، فقد حق على الدعاة أن يخوضوا من بعد فى بيان الإسلام إجابة للسائلين الذين ينشدون بيان مناهج الإسلام على صعيد الواقع بعد أن سلّموا بحقه على صعيد الاعتقاد ، وهداية للعاملين الذين يريدون تمكين أحكام الإسلام فى شتى شعاب الحياة . ولئن كانت المرحلة ما تنفك تحمل جراثيم ما سبق وتنطوى على مجاهدات بين الإرادات السياسية المسلمة واللادينية ومحاولات تمحيص الزعامات والمبادرات الصادقة والمنافقة ، فإن واقع المسلمين قد توجه بقدر تاريخى غلاب نحو مشارف مرحلة البيان المنهجى لا الخطابى فقط ، والجهد التطبيقى لا النظرى فقط .

ثم ها نحن وقد تجاوزنا عقدة الدفاع نقبل على التراث الفقهى والتشريعى لنقرأه لأنفسنا قراءة معتبر لا معتذر يريد أن يستعمله ويعامل به ، يقومه ويقدره لا أن يوقره ويفاخر به . وها نحن نرجع إلى أصول الإسلام لنتخذها مرجعاً نستنبط منها مناهج تهدى حركتنا وتوظف الطاقات الهائلة التى فجرتها دفوع الصحوة الإسلامية . بل نشفق أن نرى تدفقات هذه الطاقة تنفجر وتتصاعد نحو غايات فى تمكين الدين يقصر عنها رصيدنا من العلم والفقه بالدين إلا أن ينصب لها شعارات مبهمة . وتوشك هذه المفارقة بين تقدم الإرادة الإسلامية وتخلف العلم أن تؤدى إلى محنة : تتيه قومة الإسلام فى مسالك ضالة أو تافهة أو تتبدد فى صراعات هوجاء وتذهب ريحها وتدور على المسلمين دورة إحباط وانحطاط وفتنة جديدة .

٢ - ثورة الاجتهاد :

لقد ساقتنا مراحل الدعوة حتى وقفنا فجأة على فجوة خطيرة بين زادنا من فقه الدين وحاجاتنا فى تمكينه . ذلك أن قراءة الاعتبار للتراث الفقهى قد كشفت عن قصور كبير فى رصيدنا الفقهى إذا طلبناه للوفاء بواقعنا المتجدد . فعلى ما فيه من ذخائر شاهدة على رقيه البعيد بالمناظرة إلى ما كان يوازيه تاريخياً من التراث الوضعى ، وعلى ما فيه من باقيات صالحات لهذا الزمان والمكان أو هاديات لما يصلح ، فإنه قد كان استجابة للبيئة التى نشأ فيها نزل عليها من أصول الشرع كسباً اجتهادياً ينفعل بالبيئة أيضاً ويخاطبها مباشرة .

وقد جدّت منذئذ تحولاتٌ مادية وثقافية كبيرة - لا تطوراً وتراكما من تقدم المسلمين ، بل طفرة جرتهم إليها هجمة الحضارة الأجنبية الغربية . هكذا نشأت قطاعات واسعة من الحياة جديدة لا يشملها الفقه التقليدى ولا يغطيها . وهكذا تبدلت أسباب المصالح والمفاسد وعلاقات التعامل وظروف الوجود الحضرى بوجوه جعلت كثيراً من خيارات الفقه الاجتهادى القديم غير مناسبة ولا متكيفة مع الحاضر . وهكذا كررنا النظر إلى الماضى فى ضوء آثاره الحاضرة ومقارنته بتاريخ الآخرين فبدت لنا وجوه لنقد بعض

خيارات قديمة اجتهد أهلها صادقين فأخطأوا ولم يظهر تأويل اجتهادهم إلا عبر التاريخ .

وكما اشتد الوعى بالفقر إلى الاجتهاد المتجدد استكمالا واستدراكاً للتراث أخذت المحظورات والمحذورات فى الاجتهاد تتقهقر لصالح الطلاقة الفكرية . فسد باب الاجتهاد الذى كان قدر تخلف واقع أكثر منه فتوى اجتهاد لازم ، لم يعد يُذكر إلا لينكر . وما قدر الذين سنوه قديماً من تحصين للمسلمين من فتنة الرأى الضال فى حال الجهل والفرقة بالبدع المحدثات والنحل المستجدات - كل ذلك مهما كان حقه لحين من الدهر قد حال منقلباً ، إذ ألفى المسلمون أنفسهم من شدة الجمود فى فتنة ، وفزع كبير منهم من ضيق رصيدهم الفكرى إلى شتى المذاهب الغربية ، وإذ غدا الاندفاع فى الاجتهاد ضرورة لهداية المسلمين ولطمأنينتهم ولتوحيدهم - ضرورة لا يغنى فيها مجرد فتح الباب .

ولئن كان بعض المنفعلين بالإشفاق القديم من الحرية يحاولون كفكفة الانطلاق بتغليظ شروط الاجتهاد وإرهاب المجتهدين فى آرائهم مهما سلموا بأصل إباحة الاجتهاد - لئن كان ذلك كذلك فقد اجتاحت ضرورات الحاجة للاجتهاد ما هو شطط من هذا وذاك . فضوابط الاجتهاد هواء لا كوابح تعيق الحركة وهى موجهات لمن يعالج الفقه أن يتأهل لذلك وللمخاطبين أن يقوموا المجتهدين حسب كسبهم من العلم والتقوى - وليست حدوداً شكلية منضبطة يظل المتعلم مقلداً حتى يبلغ حرفها ويظل المجتمع متميزاً بها بين عامة معزولة عن تكليف التفكر فى الدين وشذاذ يحتكرون أسراره . أما التربص بالمفكرين رميا لبنات فكرهم بأنها غرائب لم يقل بها أحد - كأنه لا يجوز لأحد أن يضيف إلى كسب المسلمين شيئاً يلقى به ربه - أو قذفاً لهم أنفسهم بفساد الطوية - ذلك موقف مبنى على سنة المجتمع المسلم فى التثبت وتمحيص الغريب بمعايير الأصالة الشرعية ، ولكنه منذ انحرف إلى مصادمه لحاجات التقدم نحو مثالات الإسلام وكمالاته فى الواقع المتجدد لم يعد إلا تنطعا تتجاوزه بيسر طلائع النهضة الاجتهادية . ومسحة عابرة لما ينشر من الآراء الخارجة عن المعهود لدى الجمهور تنبىء عن تضاؤل بأس غلاة المحافظين الذين ينكرون كل جديد عندهم سواء أصدر عن ولى للإسلام والمسلمين لا يخالفهم إلا إلى ما هو أولى بهم من أصول الدين الحاكمة ومقتضياته الحاضرة أو عن عدو يريد أن يتذرع بجزئيات الانحراف إلى المسروق من أصل الدين والانقطاع عن تاريخه .

فالحاجات قائمة اليوم ملحة للاجتهاد ، والمجتمع المسلم منفتح لتلقى الفقه المتجدد والمتصدون لذلك يتكاثرون - وإن كان أكثرهم يؤثر التقية ويورى فى اجتهاده فيقول : إنه مفكر لا فقيه أو باحث لا يجتهد أو أنه يرى رأيا لا يصدر فتوى وينبش فى التراث على شفيع لرأيه الغريب

وما أثرى التراث وأجمعه لاحتمالات الرأى ومسالكه .

٣ – الفوضى المنهجية :

قد يستبشر المرء بكثافة المبادرات الاجتهادية وإن شئت قلت : الخواطر والأفكار والأبحاث والآراء ، ولكن الذى يدعو لبعض القلق أن هذا الدخول الحيى لساحة الاجتهاد قد حجب ضرورة التواضع على قضية المدخل والمنهج . فاستقراء الصادرات عن الحركة الفكرية الإسلامية الحديثة يكشف عن إبهام منهجى كأنه تغافلٌ عامد ، وتحليل المواقف الفكرية بحثاً عن منهج ضمنى غير مصرح به تنتهى إلى اضطراب منهجى بعيد . ولربما يكون فى طبيعة كل نهضة فكرية أن تؤثر السذاجة الفطرية والطلاقة المسلكية حتى يتوافر رصيد من التجارب الفكرية تبنى منها مادة لمنهج يُنظم مساقات الفكر . ولكن يبدو لى أن آثار غياب المنهج الهادف الضابط جد خطيرة :

ففى الساحة مواقف جانحة توشك أن تضل بالفكر فى غمرة من هذا الغموض المنهجى . فمن المنتسبين إلى الفكر الإسلامى – والله أعلم بالنيات – أناس غلو بكلمات منها «المقاصد فوق النصوص» و« روح الدين لا حروفه » و« الأولويات الناسخة » وانتهوا إلى تعطيل القطعيات من الأحكام . ومن المنتسبين إلى المسلمين أناس اتخذوا الدين شرعة وتاريخه محض تراث يلتمسون فيه العناصر « الإيجابية » التى توافق أهواء النهضة كما تلوح لهم ويطرحون « السلبيات » ! ومن علماء الدين تلفيقيون انتقائيون يُصرفون الأحكام حتى تُصادف ضغوط الواقع ومحللون يعتسفون التأويلات حتى يبرروا ويمرروا ما يشتهى الغالبون . ومن أبناء المسلمين مفكرون ذوو عقائد لا دينية لكنهم تفننوا فى تزييف المعانى والألفاظ الدينية وتحريفها عن مواطنها للتغرير بالمسلمين واجتياحهم بالباطل من حيث لا يدركون . ووضوح المنهج حتى إن لم يكن صارماً هو الذى يفضح الإضلال ويقوم الجنوح .

وكان للمسلمين أن يعولوا على ما يعصمهم من الضلال والفرقة من وعى شعبى ورأى عام يتجلى عن إجماع موجب ينظم وجهة الأمة فى وجه شتات الرأى أو سالب يحصن الأمة من دعوات الزيغ – أو من سلطان عام ينظم أهليات العلم ومشاورات العلماء ويتبنى اتجاهات الإجماع بما يحفظ أمر الدين . ولكن الجمهور والسلطان المسلم كلاهما ضئيل العلم مختلط النيات لا تعويل عليه إلا قليلاً . لذلك يلزم تأسيس المبادرات الاجتهادية جميعاً على منهج معلوم صريح والاعتصام بالمنهج المختار فى تحرير مسالك الرأى حتى يكون الناظر الناقد على بينة من مشروعية المنهج لا تربكه شعاب الرأى وفرعياته وحتى يتواضع الفقهاء والمفكرون على معالم منهج مختار يعتصمون به لضبط مخرج الرأى ولجمع شتاته ويحتكمون إليه لضم الخلاف وتمحيص الزيف وعزل

خواطر الهوى المعربد والشهوة المطلقة .

٤ - الأصول القديمة :

قد يذهب ذاهب إلى أن لنا فى منهج أصول الفقه الأحكام والتشريع القديم عاصماً من الزلل والفرقة ، فإذا سئل لم يستغن بالفقه القديم أن يفى بحاجاتنا ويصلح أمرنا ويوحد كلمتنا فرق بين الفروع التى هى كسب اجتهادى بشرى لا حظ له من الخلود إلا بقدر إصابته لعين الحق المحكم وإجابته لحاجات الواقع الراهن ، والأصول التى هى أمهات معانى الدين قطعيات محكمات لا خلاف عليها وثابتات خالدات لا تتقادم . وليس ذلك إلا خلطاً بين أصول الدين - الكتاب والسنة ونصوصهما - وبين أصول التفقه فى الدين ومناهج تنزيله على الواقع - وذلك كسب مؤسس على قواعد خالدة دائر على محاور ثابتة ولكن يدخله الرأى غير المعصوم واعتبار الواقع غير الثابت ومن ثم يطرأ عليه احتمال الخطأ ويقع فيه الاختلاف وتجرى عليه سنة الله فى كل كسب بشرى من دورات التقادم والبلى ثم التجدد والنهضة .

أما أن أصول التفقه والتشريع - ولا أقول أصول الشرع ذاته - قطعية لا يرد فيها الخلاف فذلك وهم عند من لم يطلع على كتب الأصول وخلافياتها وجدلياتها أو من لم ير كيف يتقارب الأئمة شيوخاً وتلاميذا ثم يختلفون على قبول روايات الحديث إذا أرسل سندها أو عارضت السنن المشهورة مثلا أو على مناهج تفسير النصوص أو على معنى الإجماع ومداه وحجيته أو على مشروعية القياس ومعياره أو على المصلحة تعريفها ومداها واعتبارها أو على غير ذلك من وجوه بيان الأحكام أو القواعد الجامعة للأحكام .

أما أن علم الأصول ينطوى على مقولات خالدة فذلك أمر قد يجوز على قارىء الأصول الذى يرى مسالك الاستدلال النقلى والعقلى عليها فينسبها إلى أدلتها فى الشرع والعقل ويتوهم أنها أزلية عقلية مطلقة .

والحق أن التبصر فى مقالات الأصوليين وفى تطورها واختلافها يُومىء إلى وجهين فى التعلق . الاستنتاج من أدلة الشرع وأحكامه وهو الأصل الأعلى والاستنباط من بيئة الواقع - وهو الأصل الأدنى . وليس الدين إلا محاولة توحيد بين المثال الأعلى المنزل من السماء وواقع الابتلاء الطرفى القائم فى الأرض ، فالمثال والواقع ينطويان على مفارقة هى صميم الابتلاء . والتدين هو محاولة توحيدهما حتى تدار الحياة بصروفها المتقلبة بوجه يلتزم الحق الواحد فى كل حال . فالمحاولات تتقلب مع تقلب الظروف والابتلاءات ، وصور التدين بسبب هذا العنصر قد تتقلب لتضمن ثبات جوهر التدين .

فعلم الأصول القديم منسوب إلى البيئة الثقافية التى نشأ فيها أو التى تكاملت فيها

أبنيته وصياغاته الأخيرة ، ولذلك تلبس بمفهومات المنطق الصورى التقليدى وبأشكاله ومصطلحاته – أدوات للوضوح والاستقامة . ومن ذلك غدا علما نظريا مجرداً يصلح للتأمل ولكنه جاء عقيما منبتاً عن الواقع الخصب بالحياة ولا يكاد يؤهل الماهر فيه لأن يولد فقها أو يمارس اجتهاداً . هكذا كان مصيره فى التاريخ لم يؤذن تمام صياغته بنهضة للفقه بل يبس الفقه وتحجر من بعده إلا فى أحوال أفلت المجتهدون فيها من المعهود الأصولى . ولا يمكن أن تغشانا الغارة الفكرية الغربية بخيرها وشرها ومناهجها المنطقية الوضعية والنسبية والتجريبية دون أن تبدل المعطيات الفكرية الأساسية التى أثمرت الفقه الأصولى القديم . فكما سخر سلفنا الثقافة اليونانية لشرح الدين وفهمه يمكن أن نسخر الثقافة العلمية الحديثة راجين أن نجتنب زللها ونوافى الحكمة فيها .

والأصول القديمة كذلك إنما خاطبت – ولو دون تصريح – الواقع المادى والحضرى والإطار الاجتماعى والسياسى الراهن ، وتأثرت به بغير ريب . فبروز المصالح العامة مثلا أشبه بالمجتمعات الحضرية الكثيفة التى تشترك على المرافق وتلتحم بعلاقات صحية وعلمية وسلوكية ، وكلما تطور المجتمع فى ذلك الإتجاه ظهر ما كان ضئيل الطروء والاعتبار من المصلحة . ودور الشورى العامة والسلطان فى نظام الأحكام أشبه بمجتمع محدود وثيق أو بمجتمع واسع الأرجاء لكنه موصول بأسباب النقل والاتصال العام . ولذلك قد يتطور النظر فى الشورى والسلطان من الاعتبار إلى الإهمال ثم إلى الاعتبار – وهكذا كان الأمر فى عهد الصحابة ثم فى عهد نضوج فقه الأصول ثم فى العهد الحاضر .

ومهما يكن فإن تراكم التجارب التاريخية فى التعبير والتفكير يُنشىء دواعى التجديد . ففى التاريخ امتحان لجدوى المفهومات الأصولية وأثرها وفى مصائره حكم على كونها – مهما اجتهد النظر فيها استقبالا – ذرائع لمقاصد الدين أو لمفاسد فى حساب الدين . فالنظر الراجع يستفيد بدليل المال ويقضى للتاريخ أو عليه ، ويحكم على بعض المواقف الأصولية – أن قد زادتنا فقهاً أو تبلداً . أن قد مكنت حكم الدين أو ضيعته ثم إن اللغة أيضاً عرضة للتطور وقد يجنح بها الاصطلاح نحو الضيق أو السعة وقد ينزلها على وجوه جديدة من المعنى حتى توشك أن تنقطع عن معانى اللغة عند التنزيل أو تجانب مصطلح القرآن والسنة أو تتطور وتتبدل فتعيق التفاهم عبر الأجيال . ولربما كان كثير من الخلاف فى أمر الدين مرده إلى مشكلات الاصطلاح اللغوى وتطورات معانى الكلمة وظلالها وإيحاءاتها عبر القرون . وكل نهضة جديدة قد يكون فى توقانها إلى الأصول الأولى توبة أيضاً بالكلمات إلى معانيها الأصلية ، وقد يكون فى تأثرها بالاستعمال الدارج للغة وفى مقارنات اللغات والترجمة ما يدعوها إلى

اصطلاح غير التقليدى .

هكذا قد يكون تبويب مسائل الأصول أو ترتيبها – من حيث هو فن نظرى مصوب لأغراض فى الواقع العلمى والعملى ، واصطلاحات الأصول من حيث هى وسائل تعبير يقصد بها التأهيل والتذكير بالشرع وبالتاريخ أو البيان والشرح والبلاغ للمخاطبين . قد يكون ذلك كله موضعاً لتطور وتجديد .

إن بعض أطروحات علم الأصول أو منهج الفقه والتشريع الإسلامى التقليدى وبعض مصطلحاته لا تشفى حاجات النهضة الفقهية ولا تناسب البيئة المادية الاجتماعية والثقافية الحاضرة ولا تلبى دواعى اتخاذ المنهج كما تقدم ذكرها . فلا مشاحة فى ثبوت القرآن وحجيته ولا فى حجية السنة بل لا تثور مشكلات ذات بال اليوم فى رواياتها ولا فى روايات اللغة ولا ينفك منهج التفقه فى أى زمان عن الاعتبار بالأمثال فى تأصيل الأحكام وبالمصالح فى تنزيلها ، كما لا ينفك منهج التشريع عن لزوم سنة المسلمين وإجماعهم وأمرهم العام . ولكن منهج تفسير النصوص وتفصيل المعانى وتصريف الأحكام ، وتحقيق الوقائع وتقويمها وتنزيل الأحكام عليها ، ومسالك القياس والتمثيل والاعتبار ، وتحرير مقاصد الدين وذرائع الصلاح والفساد فى الطبيعة والمجتمع ، وطرائق تعبئة الرأى العام بالتناصح والشورى ، وصور التعبير عن الإرادة العامة الرشيدة بالإجماع والعرف ، وأشكال سلطان الجماعة ونظامها إمارة وقضاء – كل ذلك أمور متجددة .

فظروف الواقع وصروف الزمن لا تحاصر علم أصول الأحكام أبداً ولا تتجاوزه بوجه مطلق لأنه مؤسس على عناصر ثابتة من شرع الله الخالد ، ولكن تلك الظروف والصروف فى جولانها تنال منه بوجه ما لأنه ينطوى على عناصر كسب بشرى ينحصر فى نسبية الظرف وينفعل بطروء الحادثات .

فمن الثابت فى أصول الشرع ، ومن ذى القيمة الباقية من علم أصول الفقه ونظام الأحكام التاريخى ، ومن مادة الاجتهادات الأصولية المتطورة التى صدرت بأثر البيئات التاريخية المتعاقبة من أجل الوفاء بمقتضى منهج فهم الدين فيها ، ثم من مدد الثقافة العصرية ومن عطاء التجربة الاجتماعية الراهنة ، ومن طبيعة الحاجات الحاضرة لفقه الدين وتمكينه فى الواقع : من كل ذلك يلزم أن يصاغ المنهج الأصولى الجديد لتنظيم الثورة الاجتهادية حتى لا تضل أو تتشتت أو ترتبك .

(ثانيــا)

« نحو منهجية توحيدية اشتمالا واعتــدالا »

١ – التوحيد :

التوحيد هو الموقف الدينى القويم الذى يجمع مفارقات الحياة ويسوى اختلالاتها

والإشراك هو التورط فى التناقض والمشاكسة . فمن توحيد الله تصبح الحياة كلها منهجاً موحداً لعبادته ويكمن الابتلاء فى أن ظروف الحياة تتجه بالإنسان نحو الشتات فالغيب والمشهود والباطن والظاهر فى وجوه الوجود تبدو متفارقة ، والعاجل والآجل والنظام والحرية والعام والخاص فى صُور الحياة تبدو متناقضة ، والتجريد والتجريب والوحى والنقل والعقل فى مصادر النظر تبدو متناسخة ، وكل شهوة أو هم من هموم الدنيا يطغى حتى يكاد يحتكر بال الإنسان دون سواه وكل مفهوم أو تصور من المعقولات يزين حتى يكاد ينخسف ما سواه . تلك كلها ضروب ابتلاء للإنسان أيشرك فتتجاذبه المتباينات أم يوحد شتات الهموم والخواطر فيستقر ويطمئن ؟!

فالمنهجية الفقهية أو التشريعية الإسلامية منهجية توحيدية قوامها أولا الشمول والإحاطة بأبعاد الوجود الكونى ، وبالبشر أجمعين ، وبالأمة قاطبة ثم بالحياة بشتى جوانبها ووجوها أولها وآخرها ، ظاهرها وباطنها ، ما اتصل منها بشأن السلطان والجماعة أو ما لم يعن إلا خويصة النفس .

وقوام المنهجية الإسلامية ثانياً العدل والاستقامة والقصد والتوازن بلا إفراط أو غلو أو شطط فى الاستقطاب بين الفرد والمجتمع أو المجتمع والسلطان . وبين الإجمال والتفصيل أو التنظير والتطبيق أو القطعية أو المرانة ، وبين الظاهر والباطن أو الغيب والشهادة أو الوحى والعقل وبين الطلاقة والنظام أو الشكل والجوهر ونحو ذلك مما يبدو متباينا فى نظر الإنسان ومما يهدد بأن يفرق حياته ويشققها .

٢ - الشمول فى مدى الأحكام وصورها :

ما دام الأصل فى الحياة هو التوحيد فالأصل والمنهج فى الأحكام أن تغطى جوانب الحياة كافة ، وتحيط التكاليف بالإنسان حيثما كان ، وتتجلى من خلال كل الصور ، وتقع بشتى درجات الإلزام ، وتكتنف بكل أنواع الجزاءات . لكن هذا الأصل ما روعى حق رعايته فى تاريخ المنهج الفقهى الإسلامى ، إذ جنح النظام الفقهى نحو التركيز على خصوصية الأحكام ، بينما ضيع الأصل تماماً فى النظم الوضعية فأصبح شأن القوانين هو الحياة العامة ليس إلا . ومن جانب آخر تمايزت فى النظم الوضعية التكاليف ذات الجزاءات المعنوية والغيبية وذات درجات الالتزام المرنة فسميت هذه أخلاقاً على هامش من الحياة ، أما القانون القطعى الإلزام المحدود المدى ذو الجزاءات المباشرة فقد احتاز متن نظام الحياة .

(أ) المدونات التشريعية الرسمية والفقه الخاص :

لقد أصابت المجتمع المسلم قديماً علل فى تدينه مردها إلى ضعف الإيمان الذى يهدى ويدفع لتحرى الحق أو إلى شدة فتنة الواقع الذى يطرح الحقيقة ويبتلى المؤمن أن يوحد الحقيقة والحق . وتجلت هذه العلل أولا فى الحياة السياسية والمفتونة عن نيات الإيمان

وضوابط الشرع ، ثم تجلى ذلك فى تباعد فقه الدين عن ذلك المجال ، ثم طبع ذلك منهجية التفقه فغدت أصول الفقه أنسب للفتاوى الفرعية فى شئون الإنسان والحياة الخاصة وأقل مناسبة للأحكام العامة التى تصلح المجتمع ويبسطها السلطان . هكذا غاب دور أولى الأمر وغابت الشورى وأهملت المصلحة وعرفت مسالك الفقه تعريفاً ضيقاً لتصدر عنها أحكام فرعية قطعية لأنها تصدر فى حق فرد غالباً وتصدر عن فقيه فرد يخشى فى رأيه الزلل .

أما مجتمعات المسلمين اليوم فلا تقتصر مصيبتها على كونها أُخضعت لنظام الأحكام الوضعية فكفرت ببعض الكتاب وظلمت فى علاقاتها وفسقت عن أصالتها ، بل وضعت عليها الأحكام بمنهجية غربية حديثة قوامها التشريع الرسمى السلطانى لأن ذلك المنهج أنسب فى بسط الأحكام المقطوعة من جذور الثقافة الفقهية وفى فرض توجه غريب على المجتمع من قبل السلطة المتمكنة . ولأن الغرب قد تطور بمنهجية القانون من النظام الفقهى العرفى أيام جموده القديم إلى النظام التدوينى الرسمى بعد التطورات المادية التى وحدت الحياة الاجتماعية وأعلت دور السلطان وكلمته .

وكثافة التشريع السلطانى من ثم له دواع من ضرورات الواقع المادى وله دواع من القيم والنظم الكلية السياسية والحضارية . ولربما يحتاج المسلمون فى ظروف الانتقال من حال الانحطاط المشوب بالجاهلية والاغتراب إلى حال الإصلاح والتقدم الإسلامى أن يخططوا مسيرهم والا يكلوه للتطور الفقهى البطىء العفوى لأنه أمر تغيير واسع وناجز يناسبه التخطيط والتدوين حتى تتمكن نظم التدين وتستدرك أحوال التخلف وتستقر حركة المسلمين فتتوازن فيها أدوار التشريع الرسمى القطعى وأدوار الفقه والقضاء فى تطوير الأحكام وتتحد التشريعات والمسنونات الرسمية مع البيئة الفقهية إذ لا تصدر إلا من مادة الفقه ولا تسرى إلا والفقه يغزوها ويكيفها . ويرجى فى حال الاستقرار المتوازن أن يكون التعويل الأكبر على الفقه لأنه أشبه بنظام دينى موصول فى حيثياته ودقائقه بعقائد الأمة وأخلاقها ، مؤسس على وحى الوجدان المؤمن قبل أن يؤسس على أمر السلطان ، منسوب إلى المجتمع تلقاءً وعرفا قبل أن ينسب إلى سلطان ذلك المجتمع .

ويمهد الوضع لذلك المثال المتوازن لابد من أن يضطلع السلطان بدوره فى تقرير الأحكام وضعاً كما يضطلع الفقه والقضاء بدوره فى تحريرها اجتهاداً لأول عهد التوبة إلى الشريعة ولابد فى منهجية الفقه والتشريع أن يراعى التوازن الذى يمكن من أداء هذا الدور وذاك .

(ب) العقيدة والأخلاق والقانون :

الجنوح الآخر فى فقهنا المتأخر أنه اتجه من واقع التخصص والشرح الفنى إلى أن يستقل بفقه العمل عن فقه العقيدة .

فتبدلت المصطلحات التوحيدية الشاملة مثل « الشريعة والفقه » إلى مصطلحات للعمليات لا للعقائديات ، وجردت الأحكام العملية من أبعادها الاعتقادية – من حيثياتها ومقاصدها ودوافعها الواعظة . لكن هذا الجنوح لم يبلغ ما بلغ الأمر فى النظم الوضعية التى أدت آفة العلمانية اللادينية المستشرية فيها إلى أن يتباعد أيضاً ما بين القانون والأخلاق والتدين . فما كان متصلا بالبينات ، وما كان جزاؤه غيبياً ، وما كان يعنى الإنسان ولو فى خلوته وخاصته ، وما كان التكليف فيه ندباً أو كراهة ، وما كانت البينة فيه والعقوبة موكولة إلى ضغوط المجتمع المازنة ، وما كان جزاؤه المكافأة والأجر لا العقوبة البدنية والمالية غرماً أو تعويضاً – كل ذلك أخلاق .

إن المثال الإسلامى – كما تجسد أو كاد فى عهود راشدة . أن يكون كل ذلك موحداً وأن يكون نظام الأحكام وضوابط السلوك شاملا . وقد تدعو حاجات الشرح والعمل أن يكون لكل علم ذوو اختصاص يعمقون مباحثه أو أن يميز بين التكاليف التعبدية والأخلاقية والقضائية ، وأن نكيف مناهج التعبير والتطبيق شيئاً ما دون أن يؤدى ذلك إلى فصل كامل – يكون فيه مثلا للقانون كليات ومعاهد تعليم لا يتطرق فيها أحد لغيره ، وله رجال يشكلون مهنة تحسن فيها ولا تعنى بما وراءه وله منهج أصول ومصادر ومصطلح منفصل . ذلك وضع أقرب نسباً للعلمانية وأبعد عن الشريعة وإن كنا نلاحظه فى واقعنا الإسلامى أحياناً وخلاصة القول فى منهج الإسلام أن تكون أحكام التكليف موحدة لا مفرقة وإن جاءت مميزة حسب صورها ووقعها وآثارها ، وأن يكون المنهج الأصولى، والتناول العلمى لها موحداً أيضاً كما كان عليه الأمر فى الصدر الأول وذلك لا يحول دون تطويرها وتكييفها نظراً بل هو ضرورة نظرية لذلك ولا يربك تطبيقها بتمييز بل يضمن اتساقها وتناصرها وقوة وقعها المشترك على المجتمع مما لا يتأتى لمجتمع قد تتناقض وتتناسخ فيه ضوابط السلوك لأنها منذ انفصلت تطورت فى اتجاهات شتى . والتوحيد الذى ندعو إليه هو حكم قيمى يقتضيه الدين نقضاً للعلمانية وهو أيضاً منهج علمى يقتضيه نظام الدين نقضاً للغلو التخصصى والمهنى للقانون الوضعى الحديث .

٣ – الشمول فى المصادر الوضعية :

إذا كانت الشريعة – كتاباً وسنةً – هى الأصل الأول أو أصل الأصول للأحكام لا يوازيها مصدر آخر بحكم عقيدة التوحيد ، فإنها الأم التى تترتب عليها أصول أخرى – نسميها أصولا لأنها كليات تصدر عنها أحكام ولكنها فروع بالإضافة إلى الشريعة . ولربما يجوز أن نسميها أصولا وضعية لأنها مما تتواضع عليه الناس مهتدين بالشريعة دون خلط مع مصطلح الوضعية الذى يطلق على من يقتصر على وضع البشر . والمبدأ فى

الأصول الوضعية الإسلامية أن تكون شاملة لكل واحد من الأمة فيها نصيب بل أن تكون إنسانية لكل بشر فيها نصيب – ما دامت بالطبع محكومة بالأصل الشرعي الأم .

(أ) الصفوية والشعبية :

لا مكان في الإسلام لطبقة مغلقة بنظام رسمي أو واقعي تحتكر الأحكام أو سلطة إصدارها ملزمة على الآخرين . ولئن كان الذين يعلمون في الإسلام لا يساوون الذين لا يعلمون ، وكان العلم كسبا تتفاوت فيه حظوظ الناس حسب جدهم ووسعهم العقلي وقدرهم من الظروف المواتية ، إلا أن المسلمين أمة هدفها التساوي والتكافل في كل شيء فمن كسب مالا اتجه نحو إنفاقه لا كنزه ، ومن كسب ولاية شارك الناس فيها بالشورى ، ومن كسب علماً وجب أن يبلغه ولا يكتمه . وقد نُميز العالم عن الذي دونه ولكن الكسب العلمي في الإسلام ينبغي أن يكون درجات بغير فارق طبقي ، فكل مسلم عالم بشيء نوعا ودرجة وفوق كل ذي علم عليم يتفاعلون ويتبادلون . وكذلك واجب التدبر والتفكر في الدين خطاب شامل لكل مسلم كسبه من ذلك وعليه أن يجتهد اجتهاده وأن يتفاعل مع إخوانه من دونه ومن فوقه تناصحاً .

فالعلم والاجتهاد حركة مجتمع مهما برزت أعلام يؤهلهم كسبهم لقيادة التفكير أو التعبير عن الكسب العام .

لكن الفقه التقليدي المتأخر جعل الاجتهاد درجة رقي بها حتى جاوزت الإمكان وجعل الفقه اختصاص طبقة – ولم يترك لسائر الأمة إلا التلقي . وكان ذلك شأن الفقه الوضعي ، فأهله مستعدون برسوخ تعاليم الكهنوت والكنيسة المحتكرة لأن يجعلوا القانون سراً يثور القانونيون إذا أراد مصلح أن يبسطه ويدبونه ويوضحه . وكما اقتصرت شورى المسلمين التي قررتها الآيات على حوار محصور بين العلماء واقتصر الإجماع الذي نسبته الأحاديث إلى الأمة على إجماع العلماء ، بل المجتهدين – كذلك اقتصر القانون في الغرب على أهل مهنته فناً وعلى الطبقات المحتكمة في الناس وضعاً وأمراً .

والنظام الأمثل اليوم أن نرد إلى المصطلحات الإسلامية « العلم » ، « الفقه » ، « الاجتهاد » ، « الشورى » و« الإجماع » شعبيتها وأن نعترف بالتفاوت والتناصح والتذاكر مع اعترافنا بضرورة الاتحاد بين المسلمين في صياغة الأحكام التي يقتضيها الشرع في واقعهم . فمنهج التفقه اشتراك بين المسلمين كل بما عنده من علم ومنهج التشريع تشاور وإجماع وإن كان الاقتراح المبادر ممن هم أعلم بقيم المسلمين وواقعهم ، ما دام الأمر مشتركا عليه واعتماده مجمعاً عليه . فلا صفوية ولا غوغائية ولا عزلة للفقهاء . ولا ارتجال في إجراءات التشريع يجعلها عرضة للجهل والهوى والرأي الفطير .

(ب) الأصالة والعالمية :

إن الوحى موصول بالفطرة الإنسانية التى فطر الله الناس عليها فالمؤمنون بالوحى قد زكوا تلك الفطرة وهدوها إلى متوخاها واستعدادها الأكمل ، والذين لم يؤمنوا بالإسلام لا تنفك عنهم الفطرة مهما كانت فطيرة لم تتطور أو كان ما توحى به غائماً لم يتبلور . وذلك يعنى أن فى كسب البشر بعض الحق يمكن أن يتحراه المسلم ويختبره بمعاييره ويلتزمه من بعد .

وإن شاء المرء وصل هذا بمفهوم « شرع من قبلنا » أو مفهوم « الاستصحاب » لما جرت به السنن الاجتماعية لكونه معروفا أو ما لاح للعقل البشرى بكونه عدلا وقسطاً . والأصالة هو أن يمتحن الوارد علينا من خارج الملة فى ذلك وأن نؤسس بفطرتنا المهدية ما نخاطب به العالم على صعيد مشترك من الإنسانية . ولكنها طائفية مغلقة إذا انغلقنا على أنفسنا وتاريخنا الذاتى .

وكما انفتح المسلمون على الثقافة العالمية بمنهج للمعرفة شامل فسخروا علم اليونان فى شرح أحكام العقيدة (ماذا) وأحكام العمل (الفقه) ، يمكن أن ننفتح واثقين من أن الخير الذى نصيبه هو من فطرة الله مطمئنين إلى أن الشر الذى نجده يمكن عزله بمعايير الأصالة الشرعية . وما ينطبق على منهج الفقه ينطبق على منهج التشريع يمكن أن نستفيد من تجارب البشرية وأعرافها فى توخى العدالة والقسط وفى وسائل بلوغ المقاصد ، وما أظن إلا أن المسلمين قديماً قد فعلوا ذلك لحد ما ، وإن كنا لا نسلّم بمقالات المستشرقين فى ذلك . ومهما كان من الأمر فالعالم اليوم موصول والأنماط الاجتماعية تتقابل من قريب والفقه المقارن لابد أن يدخل فى منهجنا الفقهى نؤصل مدخله ونضبطه بتكييف كمفهوم الاستصحاب أو غير ذلك .

٤ - الشمول فى مسالك النظر للأحكام :

التدين كما قدمنا كسب البشر فى محاولة التوحيد الدائبة بين المثال أو الحق المطلق الثابت من جانب والواقع أو الطرف النسبى المتحول من جانب آخر . وهذه النظرة التوحيدية تؤدى فى صعيد نظر المتدين إلى توحيد وموازنة بين نظره المتجرد نحو الحق وتجربته المدركة للواقع وبين الصور والأشكال المختلفة التى يوحد بهما أمره والمقاصد الجوهرية الواحدة التى يتوخاها . ويقتضيه التوحيد أيضاً أن يوازن بين الإجمال الذى يصف معالم سيرته نحو القبلة والتفريع الذى يصف خطواته على الطريق وبين القطعية التى تضمن الثبات على الطريق والمرونة التى تضمن ذلك الثبات مهما تعرجت الشعاب وتكيفت الأرضية .

(أ) التجريد والواقع :

تتجه المعارف من مرحلة الإدراك الساذج للحقائق والجزئيات والوقائع الناشئة عن واقع الحياة إلى أن يتناولها

العلماء بعد الاستقراء بالتعميم والتنظير تجرداً من الواقع الفعلى فقد ينبىء التنظير الزائد فى الفقه عن رقى فنى يحيل الأحكام إلى نظام ويوغل فى تحليل علاقاتها النظرية حتى تصبح علماً محكماً . وقد يستغنى الناظر من بعد عن ملاحظة الواقع بل يمضى من منطق تحليلاته خيالا بالفرضيات والتقديرات ، ويرتب علمه على غير ما يقتضى وظيفة الأحكام فى الحياة بل على تبويبات فنية مناسبة فى التحليل والنظر والشرح ويفصلها لا من حيث علاقاتها فى النموذج الحى بل حسب أوصافها فى منطق نظام الأحكام وسياقاته وينظم بيسر التعليم والشرح .

وقد نلحظ فى الفقه الإسلامى فى صوره التقليدية الأخيرة كثيراً من هذا التجريد النظرى والتطوير الفنى ولا شك أن عوامل أخرى قد أسهمت فى ذلك فوق ما سبق منها بعض تجاف بين التدين الفعلى الصادق وبين قوالب الأحكام النظرية الموروثة ، ومنها تعرض الفقه للمنطق الصورى التجريدى الذى جعل منهجه ومباحثه وقضاياها مكيفية حسب طبيعة ذلك المنطق . ولكن مثل هذا الجنوح النظرى طرأ على كثير من القوانين الغربية حيث غلت بعض المدارس التحليلية للقانون فى إحالته إلى منطق صارم متجرد أو إلى تبويبات ميكانيكية فنية .

لكن الحياة هى مادة أحكام السلوك البشرى ومنها غذاؤها ، فأيما قطيعة بين الفقه والواقع لا تكون إلا على حساب ثراء الفقه وجدواه ، لا سيما بالنظر إلى فقه دينى لا ينفصل عن الواقع النفسى لاطرافة البشرية والواقع الاجتماعى لحيثياته وآثاره ، لأنه موصول بالعقيدة والآخرة والأزل وبكل نظم الحياة ومغازيها . وقد استدرك الغربيون أمر القانون فيهم فآثروه بالدراسات الاجتماعية وتأسست مدارس غنية بالفكر تستعمل منهج العلوم الاجتماعية لتوخى المصالح والمفاسد وذرائعها وموازناتها :

وإذا قلنا أكثر من مرة إن الدين توحيد الواقع والمثال ، وحيث إن الشرع جاء على هذا المنهاج ينزل القرآن منجماً على الأحداث ويصوب الرسول ﷺ وصاياه نحوها ويقوم الدين كله نموذجاً تتحد فيه النصوص والحياة لا كتاب نصوص مجردة مثل مدونات القانون – حيث كان ذلك كذلك ، فلابد من توازن فى منهج فهم الفقيه للنصوص : يوحدها إلى واقعها عند التنزيل ولا يلتمس معناها فى المدلول اللغوى والسياق النحوى وحده بل فى السياق الظرفى والنفسى فى سبب النزول المعين بل فى أحوال الواقع بأسره حين النزول وفى ظلال اللغة ووقعها النفسى على أهل الخطاب ، ثم يحاول اعتباراً وقياساً أن ينزلها على الواقع الحديث ليحكم فيها بما يحقق عين المغزى الأول للأحكام فى النفوس والمجتمع والكون – فهو يجمع كل وسائل الفقه استقراء لقضايا الشرع واستخلاصاً لمقاصده ثم استقراء وتفهماً للواقع واستنتاجاً للأحكام المناسبة له من

الشرع . فالفقيه لا يتورط بمنهجه فى التحليل النظرى الذى يتغلق بألفاظ النصوص ولا فى الوضعية الذرائعية التى تخلد إلى الواقع ، لأنه يريد أن ينزل المثال على الواقع ويضبط الواقع على حكم المثال .

والأمر يقتضى الفقيه علماً واسعاً بتاريخ النصوص أو البيئة التى كانت موضوع الخطاب المباشر لنصوص الشرع – وتلك ثقافة كان يتمكن منها الفقهاء من علمهم بالآثار واللغة وإن كان بعضهم لا يعنى بعد اللفظ بالسياق لا الكلامى ولا التاريخى . لكن مباشرة فقه الأحكام والتشريع يقتضى أيضاً علماً بالواقع الحديث – واقع النفوس والمجتمع والمادة والكون . ولذلك ينبغى أن يحصل الفقيه ثقافة بالعلوم النفسية والاجتماعية والطبيعية بقدر يمكنه من تنزيل الأحكام بوعى . إذاً يقتضى الأمر أن يتوافر على نظام الأحكام فقهاء بالمعنى القرآنى الشامل : فقه النصوص والقيم وفقه الظروف والواقع . فأما أن يوحد ويجمع العالم كل الثقافة أو يتناصر على الأمر محصلون لهذه الثقافة وتلك ويكون كل طرف مهيئاً لأن يتفهم العلم كله كما هو فى الدين : علم الشرع المنقول وعلم الطبع المعقول .

وعندنا مناهج لعلوم النقل كعلم الرواية وعلم اللغة فقهاً ونحواً وصرفاً وبلاغة وقد حدث علوم فى ضبط التاريخ وفى أبعاد اللغة التعبيرية والنفسية والاجتماعية وفى أحوال النفس البشرية وسنن المجتمعات فى معاملاتها وسياستها – وكل ذلك ثقافة لازمة لتكامل منهج الأحكام .

ولربما يقترح المرء أن نميز ونوحد فى منهج الأحكام بين أصول بيان تتجلى بها الأحكام تفسيراً للنصوص واستنباطاً منها بوجه بعيد أو قريب وإجمالى أو تفصيلى ، وأصول تكليف تتنزل بها الأحكام فى صور ملزمة ذات حجة عملية ، وأصول مادية هى فى الحقيقة علوم لغة ونفس ومجتمع وطبيعة متصلة بالسلوك الذى تنظمه الأحكام .

(ب) الظاهر والباطن :

الأصل كما قدمنا أن يخاطب الدين بتكاليفه الظاهر والباطن محيطا بكل أبعاد الإنسان وسلوكه ولكن القوانين الوضعية قد تجافت عن الدين وقنعت بالظاهر تعول على العلاقات الظاهرة العامة التى يمكن الإحاطة بتنظيمها عملياً ومتابعة سيرها بالبينات والجزاءات . ولا تبالى القوانين بالنيات والدوافع والمقاصد إلا المباشر منها الذى يمكن إثباته .

وقد قدمنا كيف بَعُدَ فقه الأعمال عن فقه العقيدة واحتكر الأول كلمة « فقه » وأوغل فى الشكلية واللفظية ، وكيف انفصل عن قيم الأخلاق لا سيما التصوف الذى صوب همه إلى أحوال الباطن وتنظيمها ، حتى حدثت أحياناً مفارقات ومناظرات بين أهل الباطن والظاهر وحتى غلا بعض الفقهاء بظاهرهم ، وغلا بعض المتصوفة بباطنهم إلى قريب من التناقض ،

ولو لم يبلغ الأمر فى الإسلام ما بلغ فى النظم الوضعية أو فى المسيحية التى غلا فيها الكاثوليك قديماً بالطقوس والأشكال بينما ارتد اللوثريون إلى الباطنية والنيات .

والمنهج القويم هو التوحيد والتوازن بين الظاهر والباطن ، بين حرف النص الحكمى وروحه وبين انضباط المكلف مع ظاهر الأشكال والتزامه بنيات التدين . وهذا المنهج مؤثر فى مصطلح الفقه وفى مناهج تعليمه فضلا عن تأثيره الموضوعى فى الأحكام تعويلا على نظام العلاقات الظاهر وعلى استقامة المكلفين وتربيتهم فى ذات الوقت . وبهذا المنهج لن تكون مواقف العقيدة مرهونة بمعادلة لفظ يؤديه المؤمن بحرفه فيحسب أنه استوفى شعاب الإيمان ، ولن تكون العقود مرهونة بأشكال لفظية تضفى الصحة على ما هو باطل وتبطل ما ينعقد صحيحاً ، ولن تكون النيات مصروفاً عنها النظر مطلقاً لصالح استقرار العلاقات وضبطها ولن تكون أحكام الإثبات مرهونة بشكليات إلا ما يتبين به الحق ، وهكذا ..

إن شيئاً من ظاهرة الطقوسية والشكلية والتيبس فى نظام الأحكام يحدث تلقاء من جراء التطور الفنى الذى يتجه لضبط التعبير عن الأحكام وإحكام تنظيم العلاقات . وفى الفقه الوضعى طرأت تلك الظاهرة كثيراً فى التاريخ ، لا سيما فى القوانين الإجرائية والإثباتية ، واستدعت انقلاباً فقهياً أحيا تلك الأشكال بالتعويل على النيات وتوخى المقاصد والوظائف .

وتكاد تكون الظاهرة دورة فى تاريخ القانون . ولعل بعض ما أصاب الفقه الإسلامى هو من مثلها إلا أن يعتصم المنهج بتوازن لا يختل ولا يستدعى الثورة الإحيائية حينا بعد حين . لقد كانت محاولات إحياء علوم الدين دورات تجديد وتوحيد ردت العافية للدين وعبرتها فى أن يحفظ التوازن ويضبط قبل أن يستفحل الاختلال ويأتى رد الفعل اللازم كبيراً .

(ج) الإجمالية والفروعية :

لا يحيط النظر بفقه الدين ولا يرشد العمل به إلا عن تكامل بين النظر الإجمالى الذى يلحظ المقاصد ويخط المبادىء ويرسم القبلة والنظر الفروعى الذى يبين المعالم ويضبط المضمون . وقد جاءت الشريعة شاملة لأحكام عامة ولأحكام مفصلة وظل الفقه يهتدى بالمفسر والمفصل وبالمبادىء والكليات والقواعد ، حتى جنح أخيراً إلى الولع بالتشعيب والإحصاءات التلقينية . وذلك أن الفقه أخذ يتطور عن فتاوى شخصية من شئون الأفراد وتضاءل هم ولاة الأمر العام بفقه مصالح المسلمين العامة وشئونهم الكفائية . وتكيفت المناهج والأصول لذلك الأمر فنشطت المناهج التفسيرية التى تعول على النصوص المفصلة ومأثورات السوابق والأقضية ولم تتطور مناهج الاستنباط من العموم القرآنى والسنى وفقه القواعد والمبادىء الذى بدأ مبشراً واعداً .

إن ضرورة التكامل والتوحيد فى المنهج

بين الإجمال والتفصيل تبدو حينما يرى المرء كيف أوغل التبعيضيون والفرعيون – يملهم منطق تحليلي من أرسطو ومنهج وضعي تجريبي حديث – حتى أحالوا الدين إلى مثل جزئيات مركومة لا تكاد ترى فيها حكمة الشرع ولئن لم تضر كثيراً فى عهود التسليم المطمئن إلا أن تحرم المتدينين من إبعاد النيات الكبيرة فإنها فى عهد الريب وزلزلة الإيمان تجعل المسلم أكثر تعرضاً للفتنة ثم إن المنهج التقطيعي يؤدى فى الأحكام إلى نتائج خاطئة ولربما يتخذه ذو الهوى لتعطيل الدين مع التظاهر بالتزام حروفه ولربما يغتر به المتدين ويحسب أنه يُحسن صنعا ولكنه إذ لا ينظم الفروع فى نسق أوسع يفرط بينما يتنطع .

وتتجلى تلك الضرورة من الوجه الآخر إذ نرى كيف أولع البعض بنظام الإسلام العام وبمقاصده بينما فرطوا فى التزام الفروع الضابطة وقلصوا الدين حتى ردوه إلى شعارات عامة مثل « كرامة الإنسان » و« الشورى » و« الحرية » و« العدالة » يضاهون بها كسب الفكر الإنسانى الوضعى ويطمسون معالم الإسلام التى تميزه وفروعه التى تضبط تحقيق المقاصد وتضمنه فعلاً .

(د) القطعية والمرونة :

يجنح الفقه دائماً – وقد جنح الفقه الإسلامى أيضاً – نحو الغلو فى الضبط والقطعية إما بأثر من تعاقب مجهودات الشرح والتعريف والتوضيح بفعل التطور الفنى التلقائى لعلم الفقه ، أو بشدة الحرص على ثبات أشكال التصرفات والمعاملات فى مجتمع أخذ يبالغ فى التورع من الفوضى والحذر من الزيغ والمحافظة والتقليد ، أو بصرامة المنطق الذى يلتزم فى تحرير القضايا وتحليلها . ولكن ذلك يضيق السعة ومجال الخيار الذى يمكن من تكييف الأعمال وتطويرها وتنزيلها حسب مقتضيات التعبد وصوره التى تستدعيها أحوال المكلفين المختلفة وظروفهم المتقلبة .

إن الأثر الأخطر لظاهرة الجنوح نحو الضبط فى الفقه الإسلامى أنها أصابت منهج الأصول قبل أن تصيب الفروع فالأصل لا يلد فقها إلا إذا كان ينطوى على خصوبة وسعة وهكذا كانت الأصول التى تأخذ عن الكتاب والسنة تأسيسا على معان فيهما تبعد بالمسلم عن الولع الزائد بكثرة السؤال وطلب التفاصيل . ولكنه فرط الالتزام بالمنطق النظرى فى مجال موصول بالحياة وظروفها التى لا تثبت ولا تتناهى ولا تنحصر أو هو فرط الحذر من فتح ذرائع الهوى والخلاف لا سيما أن نظام الأحكام الإسلامى قد افتقد الأداة الاجتماعية الضابطة لخلاف الرأى – الشورى والإجماع وأمر السلطان – هكذا نجد تطور منهج القياس من سعة إلى تعريفات ضيقة منضبطة تلد جدلاً كثيفاً ولا تلد فقهاً ، ونجد الحملة على الاستحسان – وهو نظر القاضى والفقيه فى المسألة التطبيقية المحدودة ببصيرة يزكيها طول العهد بحكمة الشريعة ونظامها دون

أن يكون منطق الاستنباط فيها ظاهراً وجهه والتعبير عنه ، ونجد الحملة على المصلحة التى كثفت عليها شرائط القطعية والعموم حتى تعطل استعمالها من كونها من أخطر أصول الفقه فى الشئون العامة وكان يمكن لمفهومها أن يتطور كثيراً لا سيما فى مثل عهدنا الراهن – عهد اشتجار أسباب الحياة العامة ومصالحها الكلية وعهد تطور مناهج العلم الاجتماعى الذى يحيط بوجوه المصلحة .

إن الله تعبد عباده المؤمنين أحيانا بالتكاليف القطعية وأحياناً بالتوجيهات الواسعة أو المتشابهة ليبتليهم بكل الوجوه وكما قدر الله أن يكون ثبات الأحكام قطعياً أو ظنياً فقد قدر أن يكون مدلولها كذلك وفى ذلك ابتلاء لكل فرد أن يكيف تدينه ويجتهد فى ذلك حسب وسعه وذوقه وحاله .

فالتوازن بين الأحكام والقطع بغير تنطع والمرونة والسعة بغير استبهام أو تسيب هو المنهج الأوفق الذى إن لم يرع ويراقب قد يختل حسب دورات تطور الفقه فيميل إلى تطرف ليرتد إلى تطرف مقابل وهى ظاهرة يعرفها مؤرخو النظم القانونية جميعاً .

والموازنة بالطبع ليست على نظام جامد بالنسبة إلى مختلف ضروب الأحكام فقد يناسب القطع الأكثر فى أحكام المعاملات والشعائر وقد تناسب المرونة الأكثر فى أحكام الأخلاق .

٥ – الوحدة والتوازن بين النظام والحرية :

إن منهج الوحدة يتجلى فى الخلق وفى الأمر كله . فسنن الله اللازمة فى الطبيعة تتسق مع سنن الله التكليفية فى الشريعة ولذلك كانت فطرة الإنسان – وجداناً عاطفياً وتفكراً عقلياً مناسبة للوحى فكل ذلك من الله . وخطاب الله للفرد المعين تكليفاً وحساباً فردياً يتسق مع خطاب الله للجماعة ويتحد تدين المؤمن من حيث هو فذ مع حركة المؤمنين من حيث هم جماعة فى معادلة متوازنة . إما بغير الإيمان فالعقل أوهام وأهواء قد تناطح الوحى ، والإنسان كيان شاذ قد يشاكس الطبيعة ، والفرد عزلة وشح قد يخاصم سائر الآخرين فى الجماعة . ومن منهج الوحدة يتأسس منهج الفقه والتشريع الإسلامى متوازناً – بل موحداً فيه دور الوحى والعقل والذوق والتجريب ، ودور الفرد الحر والجماعة المنتظمة بتقاليدها المستقرة .

(أ) النقل والعقل :

لما كان العقل من فطرة الله ، وكانت البيئة الطبيعية من خلق الله ، وتنزل الشرع من الله ، فلا معنى لنصب العقل المتأمل فى النظرة أو المنفعل ببيئته الكونية فى وجه الوحى . وقد أعد الله الإنسان بعقل مناسب لخلق الله وأمره الكونى والتكليفى ، وتنزل الوحى ليخاطب العقل ابتداء وليتفاعل المؤمن بعقله مع النصوص

فهماً وتطبيقاً . ولا مجال بالطبع لخطاب غير العاقل أصلا فلا شرع ولا تكليف إلا بعقل ، ثم يصبح لكل مكلف أن يتفاعل بعقله مع الوحى المنقول فإذا وقف بوظيفة العقل عند أدنى مراتبها : التلقى والحفظ – كان أقرب إلى أن يكون منهجه نقليا سماعياً كله ، وإذا أجهد عقله ليتفهم المعنى كان مقتصداً ، وإذا اجتهد تفكراً وتدبراً كان فقيها مجتهداً . وخير المناهج هو : ما أحاط بكل العلم المنقول عن الوحى أو المأثورعمن سلف إعمال فكرهم فى النصوص ، وما تفاعل مع ذلك بكل علم معقول يلوح له من النظر أو من التجريب . فذلك منهج تلاوة للنصوص تتصاعد من اللسان إلى الجنان والوجدان وإلى واقع العمل . ولما كان العقل – بقصور إدراك الإنسان وتلبسه بالشبهات والأهواء – يعتريه النقص فلابد من أن يتحد مع النص الموحى . لكن النص لا يعطى شيئاً لغير العاقل ولا يعطى إلا قليلا لمن لم يجتهد ولم يقو أداته العقلية النظرية والتجريبية ، ومن يأخذ سطحاً ظاهراً من المعنى وتفوته أبعاد ينالها المجتهدون كل حسب أدائه ووعائه .

ولقد نهض الفقه الإسلامى لأول الأمر إذ استقبل المسلمون الوحى بأقصى وسعهم من التدبر ونظموا مناهج للتفقه يستعين بها المتدبر . ثم خلف خلف يرضى بظاهر النصوص وسطحها فى فقه الفروع ويكره استعمال الوظائف العقلية العليا . هكذا ضيق مكان الرأى ، وضبطت الأصول بما يكبت جولان الخاطر فيها ، وقيدت نظم الأحكام بما يحظر الاجتهاد . وفى ذلك ما يعود إلى الاستغناء بالثروة الموروثة عن الكسب الجديد ، وفيه أثر الانحطاط الحضارى الذى قلص أبعاد الحياة أو جمدها ونفى دواعى تسليط العقل على الجديد الطارىء .

إن التمييز القديم بين أهل الرأى وأهل الحديث فى مناهج الأصول لم يكن فى واقع الأمر يمثل تبايناً كبيراً . فقد كان من سموا أهل حديث يعتمدون أصولا للرأى فيها مجال واسع لولا أن بيئتهم الحضرية لم تدعهم إلى ذلك كما دعت بيئة أهل العراق أهلها . ولكن التباين يتجلى بين الأصول الفقهية التى كانت تتخذ فعلا فى عهد الأئمة ، وتلك التى عرفت منهجياً فى علم أصول الفقه لما نضج تطوره وتدوينه ، والأصول الفقهية التى يتخذها المتأخرون فعلا حيث احتجب العقل أو كاد بل احتجب نص الوحى وأصبح النص الحاكم هو متن مصنفات الشراح .

إننا نشهد فى العصر الحاضر حالات حياء من القاضى والفقيه من أن يبدو جريئاً على استعمال الرأى أو العقل وميله لأن يبدو ملتزماً بنص القانون ، وهى سمة حتى فى الفقه الحديث لا سيما عند القضاة وإن كانوا بالفعل يستعملون رأيهم كثيراً . ولا يضر ذلك ما دام التشريع الرسمى الذى يصدر عن مداولات الرأى السياسى الحر قد تولى كبر مهمة تطوير القانون . أما فى حاضر المسلمين فما يزال الغالب تحكيم

ظاهر النص . وقد اشتط قوم أرادوا أن يستدركوا غياب العقل فى فقه الإسلام فأعملوا عقولا لم تترشد بالاطلاع المحيط بالنصوص ولم تنفعل بهدى الشريعة أو تشرب روحها ، وعمدوا إلى النصوص التى تصادم أهواءهم وأهواء الذين أضلوهم بغير علم فأولوها تأويلا بعيداً – إما محاصرة لها فى واقع التنزيل وادعاء قيام فوارق بين العصر والأصل تمنع القياس عليها وتعديتها ، أو تفريغاً من المضمون بإحالتها إلى مقاصد بعيدة مبهمة اتخذوها علة للأحكام وحكمة تتوخى بأى وسيلة ولو كان فى ذلك إلغاء الأصل النصى .

والحاجة اليوم داعية إلى منهج أصولى يوحد الوحى والتأمل والتجربة أو النقل والعقل ويطور أدوات ومسالك فى التدبر والاجتهاد تسخر العقل لعبادة الله ببيان حكمه وتهديه دون أن تسد طريقه .

(ب) الاتباع والابتداع :

لا يتصور نظام للأحكام إلا قوامه السنن المستقرة ، فالأحكام تقاليد وأعراف تضمن استمرار الحياة واتصالها ، واتباع الشرع شرط ثبات على هدى الدين ، ولكن تراث الفقه والأحكام الإسلامية يتضمن أيضاً ما اكتنف الشرع من آراء المسلمين وسننهم الاجتهادية ، وهذا عنصر لا حظ له من العصمة المطلقة . لكن الأمة لا تجتمع على ضلالة ولو كان إجماعها يتجلى عبر التاريخ – وبناء الخلف على السلف ضرورة لتجسيد وحدة الأمة عبر قرونها المتعاقبة سوى أن هذا الاعتبار الاتباعى للسلف وللتراث مبدأ يوازيه مبدأ الولاء لأصل الشرع . ولا ينبغى لعصر من المسلمين أن يخلو من الاقتداء بالمرسلين فى سننهم المجددة للدين المجيبة لأصوله النافذة لتراث التدين المصوبة للكسب التاريخى الدينى المتجاوزة لركام التراث – عوداً إلى ينابيع الهدى الأصيلة حيث تستنبط المعايير لمحاسبة التاريخ الدينى وتقويمه والاعتبار به بناء على الرشد فيه واتعاظا بسوى ذلك . وقد جاء المرسلون أحياناً ينسخون ما مضى لا لأنه كان باطلا بل لأنه كان الحق منسوباً إلى ظرفه وغدا الحق فيما سواه مع حولان الظروف . أما تجديد النظر فى تراث الإسلام فذلك أمر معروف وأما النسخ فقد أحكمت الشريعة بختم الرسالة ولكنها جاءت بنظام أحكام يقبل فى بعض جوانبه تصريف الأحكام حسب الأحوال . وذلك كله هو الاجتهاد الذى لا تنقطع دواعيه ما دام التاريخ يتقدم ويطور الله الابتلاءات المقدرة بتغيير الظروف والأحوال ، والذى لا ينبغى أن يضيع لأنه لازم من لوازم التكليف بعبادة الله بأعمال العقل مثل أعمال الجارحة وأفضل العبادة العلم والتدبر ، وأخطر المسئولية ما خوطب به العقل ولأنه ضرورة لواجبات الشريعة فى التبين والتناصح والتشاور ، ولأنه مما أمر الله به ورسوله بالنصوص المباشرة الكثيرة المعروفة .

لكن الاجتهاد – كما قدمنا إنما هو حركة فى محور الشرع الثابت ، بل هو تقدم على

منهج السلف لا ينقطع عنهم ولا يلغى سالفتهم ولا يقفز فوقهم إلى الأصول بل يتصل بهم ويستعين بتراثهم كما يستعين بالشورى ويتقوى بالإجماع . ولقد كان الذين نهلوا من التراث هم أكثر الناس جرأة على تجاوز التقليد إلى الاجتهاد والاتباع إلى الابداع ولا أقول الابتداع – على المصطلح الذى يطلق ذلك على أحداث أمر طريف منقطع عن الأصل .

إن توازن الاتباع والإبداع والسلف والخلف والتقليد والاجتهاد أمر يمكن أن تكلفه المناهج القويمة ولكنه رهن – من وراء مناهج العلم وأطواره – بأطوار الحياة ومصير الحضارة . يعز الاجتهاد عند الانحطاط ويظهر الاستغناء بالقديم والحذر من الجديد الذى لا يُطْمَأن إليه ما دام الواقع يقبل على ما هو أرذل وأحط دركاً ، ويتلاشى التقليد مهما تنطع المحافظون إذا تحركت حياة المسلمين صعداً واتساعاً لأن مفاعلات التقدم والتحرر ودواعيه تعم العلم والعمل . ولا نقول بحتمية الواقع التاريخى ، فقد يقاوم المسلمون بإرادتهم الحرة التحديات التى تتجه بهم إلى الانحطاط وقد يعكسوا أقدار الانحطاط المادى بمشيئة تدفع الإيمان المنبعث والعقل المتيقظ والمجاهدة النشطة وبحول الله وقوته وتوفيقه الذى يزيد المهتدى هدى وييسره لليسرى .

فإذا توطدت الصحوة الإسلامية التى تغشى العالم الإسلامى اليوم فإنها مؤدية قطعاً إلى الاجتهاد . ولربما يرجح المرء جانب الطلاقة والحرية من أجل استدراك فائتات الجمود المتطاول ومكبلات العقل المسلم ولربما يحدث هنا وهناك شطط من ارتداد فعل الحرية بعد طول الانكبات . ولكن لابد فى آخرة الأمر من عقد الموازنة الحكيمة بين التقليد والاجتهاد ، حتى لا تفوتنا جدوى الاستقرار والاستمرار التاريخى والاعتصام بالأصالة والولاء لتاريخ الأمة فى سياق الولاء لله ورسوله ، وحتى ندرك جدوى الحرية والتقدم ونتم واجبنا الدينى فيما يلينا من ابتلاء عصرى ونلقى الله بأجر جزيل عن سنة نختص بتأسيسها ونسنها لمن يخلفنا فى المستقبل .

(ج) المذهبية والحرية :

لا قوام لنظام الأحكام إلا بعموم حجتها والتزامها وشيوعها فى المجتمع معايير المعاملة . وقد جبل الإنسان على التقليد والالتزام بالسنن العرفية توفيراً لطاقته من أن يضطر إلى اجتهاد فردى فى كل شأن يبتلى به وتنظيماً لحركة المجتمع حتى يتعارف الناس ويطمئنوا إلى جريان الحياة على الأعراف المقررة – وتلك فطرة إنسانية تجعل الفرد اجتماعياً يُؤْلف ولا يشذ ويندرج فى الجماعة التى تناسبه بالرأى أو بالنمط السلوكى .

ولما كان المسلمون قديما لا يتحاكمون إلى سلطان نظامى يقرر عليهم السنن الحكمية الجامعة – لأنهم لم يثقوا فى بعض سلاطينهم ليكلوا إليهم أمراً خطيراً يتصل بالأحكام ، أو لأنهم آثروا العفوية فى

سريان الأعراف الحكمية والمرونة فى تعميمها على الأقاليم والبيئات أو لأن السلطان فرط فى دوره الواجب من ذلك – لأى سبب كان من ذلك غدت المذاهب تعم قطاعات الأمة بقوة الثقة فى الأئمة الذين أسسوها واجتهاد التلاميذ والدعاة الذين نشروها وكان فى ذلك توحيد للمسلمين وتنظيم مستقر لحياتهم .

لكن الذى ذكرنا من التقليد والجمود أدى إلى غلو فى التزام المذهب حتى أصبح الأمر عصبية تكبت حرية الفرد المسلم وتحجب مسئوليته حجاباً طائفياً يقطعه عما وراء المذهب من أصول الشرع ومن سائر إخوانه المنغلقين فى المذاهب الأخرى . أما وقد هبت رياح الصحوة تعلى قيمة الحرية ، وتركز الوعى بالتكليف الدينى لكل مسلم أن يكثف مبادراته ويكسب كسبه الخاص ويشارك به فى حركة الإسلام ، وقد اتسع الوعى بأبعاد التراث بشتى مذاهبه وبمقارنتها فى ضوء الأصول الشرعية والحاجات العصرية ، وقد زاد حرص المسلمين على تجاوز الطائفية التى فرقت الأمة شيعاً فقهية وغير فقهية بينما زاد فى العالم الحديث الاتصال والتفاعل بين الأقطار من جراء كثافة وسائل النقل والاتصال الحديثة – من ذلك كله ومن غيره نشأ اتجاه نحو تجاوز المذهبية إلى منهج يكفل الاستقرار والتعارف دون عصبية أو طائفية ويحقق المرونة والحرية دون فوضى أو اضطراب فى وحدة المسلمين .

وقد لا يكون التوحيد المتوازن بين النظام والحرية فى نظام الفقه والأحكام قد استقرت أركانه اليوم فما زال المسلمون فى حال انتقال من حال إلى حال تضطرب فى واقعهم أحوال عصبية وأحوال تحرر وأحوال تفلت ، ولكن الظرف موات لتجديد أصولى يعبر عن الموازنة المرجوة .

« خاتمـــة »

إن منهج الأحكام الإسلامية – فقها هو طرائق البيان وتشريعاً هو صور التكليف وعلوما هى مادة الصياغة – لابد أن يتجدد اليوم مؤسسا على نصوص الشريعة التى تدل على المناهج فى كل ذلك ، ثم مهتديا بالتراث الأصولى الإسلامى يلقى عليه تاريخ حيثياته وآثاره النظرية والظرفية نوراً يهدى إلى تقدير حكيم لمدى قيمته وعبرته الباقية ، ثم مستأنساً بالعلوم المنهجية الإنسانية التى توضح مسالك التعقل المجرد وأدوات التعلم التجريبى الاجتماعى والطبيعى وخاصة بمناهج الفقه والتشريع الوضعى على ضوء من مقارنة أصول هذه العلوم ومسلماتها وأهدافها وآثارها إلى قيم الإسلام وسننه . ولابد من نظر متجدد فى المصطلح الأصولى ، والمفهومات والقواعد الفقهية ، وطرائق الاستدلال تفسيراً واستنباطاً ، ووسائل التنزيل على الواقع نيات وأخلاقاً وقوانين .

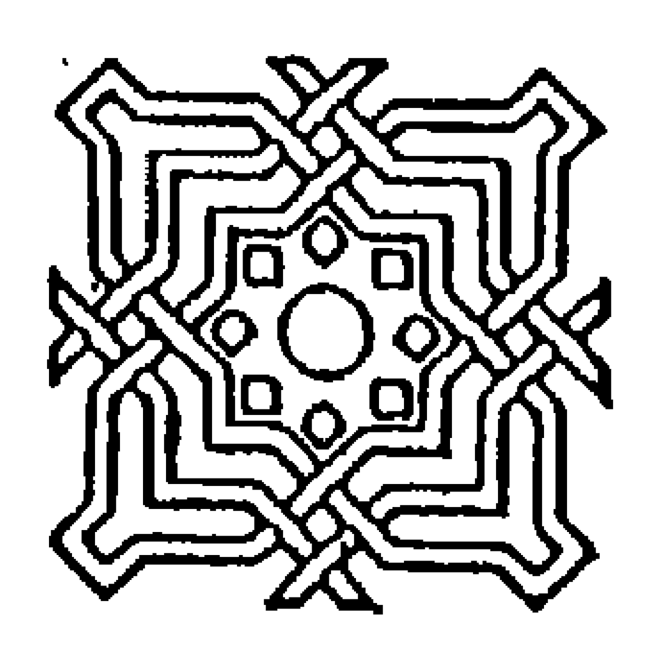
وقد استقل منهج الأحكام أو أصول الفقه عن منهج الكلام وعن منهج التصوف ، وعن منهج الحكمة الطبيعية

ولكنها جميعاً عولت على قاعدة واحدة من الشرع الموحى والمنطق العقلى والتجربة النفسية والحياتية – مهما ركز كل علم على جانب دون جانب ويمكن اليوم انطلاقاً من نظر متجدد فى علم أصول الفقه أن تؤسس منهجية علمية شاملة لكل علوم التدين شرعية منقولة أو طبيعية معقولة وأن نكيف تلك المنهجية بعض تكييف لأغراض العلوم المختلفة دون أن نخرج من القاعدة الواحدة .

إن التوحيد الذى يتمثل فى الشمول والاعتدال هو مفتاح الحياة الدينية وهو من ثم مفتاح العلم الدينى ، فلابد من تجلى المبدأ التوحيدى فى وحدة منهج العلوم قاطبة ثم فى وحدة عناصر المنهجية المختصة بكل علم ، وكما كان الشرك نقيض التوحيد فإن سمات المنهج العلمى الإشراكى تتميز عن المنهج الإسلامى التوحيدى بتجزئتها للحق والحقيقة وغلوها فى اعتبار أو اعتبار مقابل وتناقضها وانقطاع نسقها النظرى والتاريخى .

لكن الكلام فى ذلك لا يحيط به الكلام عن منهج الفقه والتشريع وحده ولا المتكلم الذى تقعد به أهليته دون مدى الشمول للعلوم والمعارف إلا أن يتناصر على ذلك علماء المنهجية الإسلامية جميعاً بتوفيق الله .

د . حسن عبد الله دفع الله الترابى





نظرية المعرفة عند الغزالى

د . عبد الله حسن رزق

مقدمة :

هنالك جوانب خصبة فى فكر الغزالى تحتاج إلى الدراسة والبحث . فقد كان موسوعة فى كل العلوم ولقد هيأ الله لى أن أدرس بعضا من جوانب فكره فى التصوف والأخلاق وعلم النفس والتربية وضمنت كتابى : (قضايا التصوف الإسلامى) بعض هذه الدراسات وكان من ضمن ما تعرضت له فى فكره الصوفى نظريته فى المعرفة . والآن أود أن أتناول هذه النظرية بتفصيل أكثر .

سوف أتحدث فى هذه الدراسة عن آراء الغزالى فى إمكانية المعرفة وفى مفهوم اليقين وفى تعريف المعرفة والعلم وعن رأيه فى هل المعرفة فطرية أم مكتسبة . وفى رأيه عن أنواع العلوم وتصنيفها وأهم العلوم وأفضلها وفى توجيه البحوث والدراسات العلمية حتى تتجه الاتجاه السليم وفى رأيه عن الاتجاهات الفكرية المختلفة ومناهجها وموقفه منها ، ومن مناهجها . وعن منهجه الموصل للمعرفة وعن تبريره لهذا المنهج .

هذه الموضوعات كثيرة ومتشعبة ولذا لن يكون من الممكن التحدث فى كل تفاصيلها مع أننا نعتقد أن دراسة قضايا ومشكلات الفلسفة والفكر الإسلامى يجب أن تكون دراسة تفصيلية ودقيقة . كما

أننا نعتقد أنه يجب ألّا يكون هدف دراسة الفكر الإسلامى إظهارا لابتكار المسلمين ، فهذه قضية قد تجاوزناها ، ولكن يجب أن يكون تأسيس فكر وفلسفة معاصرة منطلقة من التراث وهذا قد يستدعى مقارنة الفكر الإسلامى بالفكر الغربى المعاصر .

إمكانية المعرفة :

الغزالى كغيره من علماء المسلمين يثبت العلوم والمعارف والحقائق ولكنه – كما هو معروف – مر بمرحلة شك وصفها فى كتابه « المنقذ من الضلال »[١] . فكان بداية شكه أن شك فى المعارف التى اكتسبها بالتقليد ثم تطور شكه فى المعارف الحسية . ولم يقف شكه عند هذا الحد بل شك فى المعارف العقلية . ثم زال الشك ولكن لم يزل عن طريق البرهان العقلى بل بيقين قذفه الله فى قلبه . فعادت إليه المعارف الحسية والعقلية وعاد تصديقه واعتقاده فيها . ولكن الغزالى استعمل حججا عقلية ضد موقف السفسطائيين المنكرين للعلوم والمعارف ، وللحقائق . فقد أورد ، حججهم : حجة خطأ الحواس وحجة خطأ العقل وحجة اختلاف الناس وحجة تكافؤ الأدلة[٢] . فقال الخطأ أنواع : خطأ بسيط يسهل إزالته وهو خطأ عارض لا يدوم ولا يشكل خطرا لأنه عندما يتبين الخطأ وتعلم الحقيقة يذعن لها المخطىء دون إشكال (كأن يجمع الإنسان أعدادا فيخطىء فى الجمع أو يخرج نسبة مئوية ولا يعلم كيف تخرج فيبين له الصواب فيذعن له) والخطأ قد يكون بسبب فساد المزاج – العقل – وسببه تكرار تأثير النظريات الخاطئة على العقل وفى هذه الحالة يخطىء الإنسان فى الضروريات الحسية والعقلية ولم يبين الغزالى كيف يمكن إزالة سبب هذا الخطأ ولعله يعتقد أنه مرض لا يزال بحجة أو محاولة وإقناع الشخص ولكن بشفاء المريض (فحال المخطىء هنا تشبه حال الموسوس الذى لا تؤثر فيه حجة) والخطأ قد يكون بسبب تكافؤ الأدلة عند المخطىء لأنه يستوى عنده دليل صدق القضية ودليل كذبها فلا يدرى بأى حكم يقطع وصاحب هذا الخطأ يسلم عادة بالضروريات ولكنه ينكر النظريات (الأشياء التى تحتاج إلى برهان) وسبب الخطأ فى هذه الحالة غلط فى طرق الاستدلال – وهذا الخطأ يوقع الإنسان فى المفارقات والأغاليط . وعلاج أسباب الخطأ هذا ممكن وهو بمعرفة طرق الاستدلال الصحيحة والتنبه لأنواع الأغاليط والمفارقات ، والأخطاء قد تكون حسية أو عقلية فالأخطاء الحسية تستبين بواسطة العقل إن لم يكن فاسدا فأمرها أسهل . أما الأخطاء العقلية فتحتاج إلى تحديد قوانين العقل التى تعصمه من الخطأ وهى قوانين المنطق .

إن الإنسان قد يقع فى إشكالات يعسر عليه حلها فيظن أنها لا حل لها أصلا ولم يحمل ذلك إلى قصور فى نظره[٣] . فكل

شىء إما يعلم وجوده (صدقه) أو عدمه (كذبه) أو يكون من جنس الأمور التى لا يعلمها البشر فيجب النظر فى كل حالة أشكلت واستعصت عليه وعلى أمثاله . وعموما فإن بعض الحالات يمكن التحقق من أمرها . فبعضها قد يكون من جنس الأمور التى لا يمكن أن يعرفها البشر[٤] ، وبعضها يمكن أن يحل إشكاله . وقد حاول الغزالى أن يجيب على اعتراضات وإشكالات محددة[٥] . ولكن يبدو أن الأمر يحتاج إلى تفصيل أكثر وأن الحجج ضد منكرى الحقائق والمعارف يمكن أن تصاغ بطريقة أكثر تفصيلا ودقة مما ذكره الغزالى كما هو الحال فى التراث الإسلامى والأدب المعاصر ولكن لا يسع المجال هنا لمتابعة هذه القضية ولا يسع لعقد مقارنات بين ما قاله الغزالى وما ورد فى كتب التراث والأدب المعاصر لأن غرض البحث العرض العام لنظرية المعرفة عنده .

مفهوم اليقين :

حاول الغزالى أن يعرف اليقين ويبين شروطه التى تميزه عن الشك والظن . الأمر الذى يتصل بتعريف المعرفة والعلم كما سيرد . فقد ذكر الغزالى أن لفظ اليقين لفظ مشترك . أى له معان مختلفة . فاليقين قد يكون بمعنى نفى الشك (وهو المعنى العام له) وقد يكون بمعنى نفى الظن والاحتمال (وهو المعنى الخاص له) . وعرف الشك بأنه الذى يتساوى فيه التصديق والتكذيب بالقضية . وعرف الظن والاحتمال بأنه ميل النفس إلى تصديق القضية أو تصديق نقيضها مع شعورها بإمكان نقيضها[٦] . قد يتساءل الشخص : هل هنالك أمثلة لمعارف يقينية ؟ نعم هنالك أمثلة وهى فى رأى الغزالى : المعارف عن طريق البرهان (الاستنباط) وعن طريق الحس الظاهر والباطن والمعارف التى بأول العقل (الأوليات العقلية) وكذلك المعرفة بواسطة التجربة[٧] ، وسوف نتناول هذه الأنواع من المعارف ونرى هل هى يقينية حقا أو غير يقينية . ولكن يبدو أنه من الممكن القول بأن معرفة الأوليات العقلية والقضايا الحسية يقينية ولكن هنالك إشكال واضح خاص بالقضايا التجريبية كما سيأتى .

تعريف المعرفة والعلم[٨] :

تناول الغزالى فى كتابه (المستصفى) تعريفات مختلفة للمعرفة وبعد أن قام بتحليلها رفضها وأعطى تعريفا بديلا لها . فاستبعد التعريف اللفظى لها . على أساس أن التعريف يجب أن يكون دالاً على الماهية واستبعد أيضا تعريف العلم بلوازمه لأن هذا يجعله رسما وليس حدا فمثلا ليس مناسبا أن يعرف العلم بأنه الوصف الذى يأتى للمتصف به اتقان الفعل وأحكامه لأنه أخص من العلم (التعريف يجب أن يكون جامعا) لأنه لا يتناول إلا بعض العلوم وبذلك يخرج من مفهوم العلم ، العلم بالله وصفاته إذ أنه لا يأتى به إتقان فعل

وأحكامه وقد ذكر استعمالات متداولة مختلفة للفظ تدل على اشتراكه ، منها أنه يطلق على الإبصار والإحساس ، ومنها أنه يطلق على الظن ، ومنها أنه يطلق على إدراك العقل وقال : إن حد العلم الحقيقى بالجنس والفصل قد يعسر . ولكنه حاول أن يعطى تعريفا للعلم يميزه عن غيره من الأشياء كالجهل والاعتقاد والتقليد والظن . فقال إنه :

١ – الاعتقاد .

٢ – الجازم الذى لا تردد فيه .

٣ – المطابق للمعلوم .

٤ – والذى يكون عن بصيرة وكشف وانشراح .

٥ – والذى يتصف بالثبات عند التشكيك .

فهذا التعريف يميز العلم عن صفات النفس الأخرى كالإرادة وعن الظن والشك وعن الجهل والتقليد . ولكى يميزه عن الإرادة مثلا ، قال : إنه اعتقاد ولكى يميزه عن الظن قال : إنه اعتقاد جازم لا تردد فيه ولا تجويز ولكى يميزه عن الجهل قال : إنه مطابق للمعلوم ولكى يميزه عن التقليد قال : إنه على بصيرة وكشف وانشراح . وقال : إن الاعتقاد يجب أن يكون ثابتا عند التشكيك (لأن من يتغير اعتقاده لأمر يظهر له لا يعد قبل ظهور الأمر عارفا) . وهذا الشرط أيضا يميز العلم عن التقليد لأن المقلد لو أصغى للمشكك لوجد لنقيض معتقده مجالا فى نفسه والعالم لا يجد ذلك أصلا وأنه لو سمع شبهة فإنه يعرف حلها وإن لم تساعده العبارة وهو لا يشك فى بطلان الشبهة . فالغزالى لم يبين لماذا لا يشك العالم فى بطلان الشبهة هل عدم شكه بدليل أو باعتقاد جازم . وكذلك لم يكن مفهوم البصيرة والكشف والانشراح واضحا كل الوضوح عنده .

هنالك تعريفات للمعرفة لعلماء مسلمين يمكن مقارنتها بهذا التعريف منها تعريف بعض شيوخ المعتزلة وهو « أن المعرفة اعتقاد الشيء على ما هو به مع سكون النفس »(٩) وبعضهم حدها بأنها « اعتقاد الشيء على ما هو به عن دليل » . هنالك اعتراضات مشهورة على تعريف الغزالى منها مثلا : « أن علم الله ليس على بصيرة وكشف وانشراح » . ومنها اعتراض على التعريف الذى يتضمن شرط الدليل وهو أن هنالك أمورا ضرورية ليس لها دليل ولأن طلب الدليل على كل شيء إما يوقع فى الدور أو التسلسل . أو لأن الدليل قد لا يحتاج إليه . أما الحد الذى يحوى على سكون النفس فهو يشمل شرطا ذاتيا .

لقد ذكرنا أن الغزالى أورد شرط البصيرة فى تعريفه ولم يكن واضحا كل الوضوح فى ذلك . فقد قال : إن البصيرة نسبة للإبصار الذى به تنطبع الصورة للشيء المراد معرفته ، فمعرفة المعقولات وحقيقتها وماهيتها عبارة عن أخذ العقل

صورة المعقولات وهيئاتها فى نفسه وانطباعها فيه . فالعلم أحاطه بالمعلوم تصورا وانطباعا[١٠] . واضح أن هنالك إشكالا فى وصفه للعلم بأنه إحاطة لأن الله مثلا لا يحاط به . وفى وصفه له بأنه انطباع لأن الانطباع تلق من خارج وقبول سلبى .

هل المعرفة فطرية أم مكتسبة ؟:

يتحدث الغزالى عن هذه القضية فى مواضع مختلفة من كتبه ففى كتابه (المنقذ) مثلا يقول : « إن جوهر الإنسان فى أصل الفطرة خلق خاليا وساذجا لا خبر معه من عوالم الله ... وإنما خبره من العوالم بواسطة الإدراك ... وأول ما يخلق فى الإنسان من الإدراك حاسة اللمس ثم البصر .. ثم السمع ... ثم الذوق وكذلك ... إلى أن يجاوز عالم **المحسوسات** فيخلق فيه التمييز وهو قريب من سبع سنين وهو طور آخر من أطوار وجوده فيدرك فيه أموراً زائدة على عالم المحسوسات ... ثم يترقى إلى طور آخر فيخلق فيه **العقل** ثم وراء العقل تنفتح فيه **عين أخرى يبصر بها الغيب**[١١] » . **إذاً الإنسان يخلق ونفسه خالية لا علم فيها ثم يخلق له الإدراك بالإحساس ثم التمييز ثم العقل ثم مقدرة فوق المقدرة العقلية المجردة . ولكنه فى كتابه (الأحياء)[١٢] يقول : إن العلوم فطرية غريزية تظهر فى الوجود إذا جرى سبب يخرجها للوجود ، كأن هذه العلوم ليست شيئا وارداً عليها من خارج وكأنها مستكنة فيها فظهرت . واستدل على ذلك بقوله تعالى : ﴿ وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى ﴾[١٣] ويقول الله تعالى : ﴿ فطرة الله التى فطر الناس عليها ﴾[١٤] أى كل آدمى فطر على الإيمان بالله عز وجل بل على معرفة الأشياء على ما هى عليه . ويفسر الكفر بأنه إعراض يولد النسيان وأن الإيمان يأتى مع إجالة الخاطر الذى يؤدى إلى التذكر لذلك قال الله تعالى : ﴿ لعلهم يتذكرون ﴾[١٥] وقال : ﴿ وليذكر أولو الألباب ﴾[١٦] .**

إذا للإنسان علم بالقوة هو العلم الفطرى المستكن وعلم بالفعل يأتى بحدوث قوة الإدراك بالحواس وبقوة التمييز وقوة العقل وبقوة فوق قوة العقل وهذا هو الدور الذى تلعبه هذه القوى فى حدوث المعرفة كذلك المعرفة الفعلية تتأثر بالبيئة والتقليد ، هذه الفكرة عبر عنها فى كتابه (ميزان العمل) ، فقال : « ولكن نفس الإنسان معدن للعلم والحكمة ومنبع لها وهى مركوزة فيها بالقوة فى أول الفطرة ليست بالفعل »[١٧] .

أنواع العلوم وتصنيفها وموقف الغزالى منها :

يقسم الغزالى العلوم إلى : شرعية وغير شرعية ، والشرعية هى التى مصدرها الوحى والنبوة وغير الشرعية هى التى مصدرها التجربة كالطب والتى مصدرها العقل كالحساب . بالإضافة للغة التى

مصدرها السماع[١٨] . لقد قسم الغزالى العلوم فى مواضع أخرى بتفصيل أكثر فقال : إن منها العلوم الفلسفية وعلوم الفقه وعلوم أهل التصوف وعلوم أهل الكلام وعلوم أصحاب مذهب التعليم (الشيعة) والقصة والشعر (الآداب) وعلوم السحر والنجوم .

العلوم الفلسفية :

يقسم الغزالى العلوم الفلسفية إلى الرياضيات والطبيعيات والإلهيات والمنطق والسياسة والأخلاق . فالغزالى قبل الرياضيات والمنطق وحاول أن يستنبط القوانين المنطقية فى كتابه (القسطاس المستقيم) من القرآن الكريم وعموما قبل الطبيعيات لكن بشرط ألَّا يتجاوز عالم الطبيعة دراسة الأجسام الطبيعية . ولكنه إن قال : إنها مكتفية بذاتها وتعمل بنفسها فقد خرج من حدوده لأن الأجسام لا تفعل بذاتها ولأنها مخلوقة ومسخرة من الله[١٩] . ثم يقول الغزالى إن من انحرافات علماء الطبيعة أنهم لا يؤمنون بشىء إلا وله تفسير علمى (مادى) بما اعتادوا من حقائق مع أن العلم نفسه كان ينبغى أن يوسع مداركهم فيحكموا بإمكانية ما لم يعتادوا عليه من حقائق[٢٠] . أما الإلهيات فإنه يرفضها[٢١] ويقول : إن لهم فيها مذاهب خاطئة ولم يلتزموا فيها بالمنهج الذى ادعوه وهو البرهان أى القياس المنتج (الاستنباط) الذى مقدماته ضرورية وأولية[٢٢] . بالإضافة إلى هذا فإن لهم خطأ منهجيا فى فهمهم نصوص الدين إذ اعتبروا أن ظاهر نصوص الدين قد تكون كاذبة ولا تمثل الحقيقة لأن ظاهر النصوص مقصود بها العوام ، والعوام ليست لهم مقدرة لإدراك الحقيقة . والمصلحة تقتضى أن يخاطبوا بما يدركون وإلَّا لكذبوا بالدين[٢٣] . أما فى مجال السياسة والأخلاق فقد أشار إلى أن الأديان قد سبقت الفلسفة فيهما فيجب أن يؤخذا من الأديان لا من الفلسفة[٢٤] . ويعتبر السياسة من اختصاص علم الفقه والأخلاق من اختصاص علم التصوف . ولكن يبدو لى أنه قد تأثر بعض الشىء بآراء الفلاسفة فى مجال علم الأخلاق فقد اعتبر قضايا الأخلاق من المشهورات غير اليقينية[٢٥] . فقال قضية مثل : الظلم قبيح وأخرى مثل قبيح أن يرضى الأزواج بفجور النسوان ليست بقضايا عقلية أولية وليس مصدرها العقل وإنما مصدرها الشعور والعاطفة والبيئة ولو خلى بين الإنسان وذهنه المجرد من غير تأثير الشعور أو البيئة لما علم صدقها . كما وأنه تأثر بنظرية الفلاسفة فى الفضائل الخلقية . ولكن الغزالى فى كثير من الأحيان يعطى القيم الأخلاقية تبريرات عقلية . ويعرف العقل بأنه الذى يقود الإنسان لفعل النافع وترك الضار . ويقول : إن الإنسان العاقل هو الذى يعتبر المنافع والمضار العاجلة منها والآجلة[٢٦] .

علوم الفقه :

يرى الغزالى أن الفقه يتناول العبادات والمعاملات بما فى ذلك السياسة وكل ما يتعلق بمصالح الدنيا . فالفقه يتحدث عن الصلاة والصيام والزكاة والحج وعن أحكام الجراحات والحدود والغرامات وفصل الخصومات[٢٧] ولقد شن الغزالى حملة على بعض الفقهاء . فقال : إن الفقيه يتحدث عن الإسلام وشروطه ولا يلتفت إلا للسان . أما القلب فخارج عن ولايته . وفى الصلاة فإنه يعتبر الصحة بصورة الأعمال مع ظاهر شروطها وإن كان المصلى غافلا عن جميع صلاته من أولها وآخرها مشغولا بالتفكير فى حساب معاملاته فى السوق إلا عند التكبير . وهذه الصلاة لا تنفع فى الآخرة كما أن القول باللسان فى الإسلام لا ينفع . فالخشوع وإحضار القلب الذى هو عمل الآخرة وبه ينفع العمل الظاهر لا يتعرض له الفقيه ولو تعرض له لكان خارجا عن فنه[٢٨] . ما قاله الغزالى غير صحيح ولا ينطبق على جميع الفقهاء باعترافه لأنه أثنى على الأئمة الأربعة . كما أنه لا ينطبق على تعريف الفقه وليس هنالك من فقهاء الإسلام المعتبرين من يقول الإسلام باللسان فقط ولا من يقول : إن العبادات أعمال ظاهرية لا تصاحبها أحوال باطنية قلبية . أما السهو فى الصلاة فله أحكامه المستنبطة من نصوص الشرع فإذا كانت الصلاة صحيحة حسب النصوص فهى صحيحة وليس هناك فقيه لا يقول بأهمية الخشوع فى الصلاة وإخلاص النية فى العمل ولكننا نعتقد أن الغزالى محق فى قوله إن كثيرا ممن يتصدون للفقه لا يهتمون بالأحوال الباطنية التى تصاحب العبادات وأنهم لا يهتمون بعلم أحوال القلوب المحمودة وفقها كالزهد والإخلاص والتوكل والخوف والرجاء والأحوال المذمومة كالرياء وطلب الجاه والسمعة والعلو والبغض والانتصار للنفس وكالعلم بحقيقة هذه الأشياء وأسبابها وعلاجها ومعرفة دقائق آفات النفوس ومفسدات الأعمال والزهد فى الدنيا والتطلع لنعيم الآخرة والخوف من الله وعقابه . والغزالى يعيب على الفقيه الذى ، إذا سألته عن الظهار يسرد عليك مجلدات من التعريفات الدقيقة فيه[٢٩] والتى قد تنقضى الدهور ولا يحتاج إليها مع أن علم أحوال القلوب يحتاج إليه فى كل ظرف وحال .

(٣) علوم المتصوفة :

الغزالى عموما يقبل علومهم ويعتبرها أرقى العلوم وأشرفها وأنفعها ولقد تقدم الإشارة إليها فإنها علوم القلوب والباطن والنفس والأخلاق والكشف ومعرفة الله وعلوم الآخرة . ولكنه لا يقبل ما كان فيه شطح فإن الشطح – كما يقول – شر وضلال مثل قول الحلاج : أنا الحق وقول البسطامى : سبحانى وكذلك الدعاوى العريضة فى العشق مع الله تعالى والوصال

المغنى عن الأعمال ورفع التكليف ودعوى الاتحاد وارتفاع الحجاب والمشاهدة بالرؤية والمشافهة بالخطاب . يقول الغزالى : إن الأقوال الشاطحة إما أن تكون غير مفهومة أو تكون بسبب خبط فى عقل صاحبها أو تشويش فى خياله . ويعيب الغزالى على بعض المتصوفة صرف الألفاظ عن مقتضى ظاهرها بغير اعتصام بنقل ومن غير ضرورة تدعو إليه . وقال : يجب رفض هذه التأويلات لأنه لا ضابط لها وبذلك قد يختلف الناس فيها ولأن فيها هدما للشريعة[٣٠] . فالتأويل الصحيح والمعنى الصحيح للنص يعتمد على الدلالة اللفظية ويكوّن مستنبطا بحسن الفهم (وفى ذلك يدخل العمل والاجتهاد والتقوى) وطول الفكر .

(٤) علم الكلام :

لا يرفض الغزالى طريقة أهل الكلام كل الرفض فقد تكون طريقتهم ضرورية ونافعة فى بعض الأحيان وقد تكون ضارة فى أحيان أخرى . وعلى أية حال فإن الغزالى يعتبر أن الجدل وعلوم الكلام غير مرغوب فيها فى حد ذاتها وأن طريقتهم ليست الطريقة المثلى للوصول للحقيقة الدينية أو معرفة الله سبحانه وتعالى فالجدل قد يكون نافعا لمن اعتقد البدعة بنوع من جدل وقد يكون ضارا ، لمن يثير فى نفوسهم الشك أو يزلزل عقيدتهم . وينصح بدراسته ليستفاد منه عند الحاجة والضرورة شأنه شأن إعداد السلاح للدفاع عن النفس[٣١] .

(٥) مذهب التعليم[٣٢] :

يقول أصحاب هذا المذهب من الشيعة بضرورة المعلم ويقولون : إنه لا يصلح كل معلم بل لابد من معلم معصوم . ويعتبرون العلوم الصحيحة هى العلوم المأخوذة من المعلم المعصوم وليست هى العلوم الشرعية المعروفة وقد رفض الغزالى مذهبهم بالحجة والبرهان فرفض حججهم العقلية والنقلية فالحجج النقلية غير ثابتة . أما حججهم العقلية فأساسها أن الإمام المعصوم يزيل الخلاف الموجود بين الناس فيرد عليهم الغزالى بأنهم إذا قالوا : يجب أن يكون هنالك إمام معصوم نقول : إمامنا محمد ﷺ . فإذا قالوا : كيف تحكمون فيما لم تسمعوه منه بالنص ولم تسمعوه أم بالاجتهاد والرأى وهو مظنة الخلاف ، فإنكم تحكمون مثلما نحكم بالاجتهاد . وما يحتم ذلك بعدكم وبعد دعاتكم من الإمام فى أقاصى البلاد . ولا يمكن أن تحكموا أو يحكموا بالنص لأن النصوص متناهية ولأنه لا يمكن الرجوع فى كل واقعة جزئية لبلد الإمام . أما القول بأن نصوص القرآن لها ظاهر وباطن لا يعلمه إلا الإمام المعصوم فمردود عليهم لأن الإشكال قائم بخصوص كلام الإمام المعصوم نفسه كيف يعلمونه لأنه قد يكون له ظاهر وباطن ولا يجدى أن يقول الإمام أقصد بكلامى هذا ظاهره لأن كلامه هذا نفسه قد يكون له ظاهر وباطن ولا يجدى كذلك أن يحلف على ذلك . فالإشكال

واحد ولا حل له إلا أن نقول : فهم النص يعتمد على معايير موضوعية يمكن لكل من يحاول معرفتها .

(٦) الآداب(٣٣) :

وهى الشعر والقصة . يقول الغزالى : إن من القصص ما ينفع سماعه ومنها ما يضر وإن كان صادقا . أما الأشعار فيقول : إن أكثرها فى العشق وجمال المعشوق فهى تثير الشهوات . وأنه يجب أن لا يستعمل من الشعر إلا ما فيه موعظة أو حكمة على سبيل الاستشهاد . ويرى أن الشعر لا يضر مع الخواص الذين يستغرق حب الله قلوبهم . والغزالى قد أجاز السماع(٣٤) .

(٧) العلوم الشرعية :

لقد قسم الغزالى كما ذكرنا العلوم إلى علوم شرعية وعلوم غير شرعية وقال : إن العلوم غير الشرعية مستفادة من التجربة والعقل والعلوم الشرعية مستفادة من الوحى . ثم قسم الشرعية إلى أربعة أقسام : علم الأصول وعلم الفروع والمقدمات والمتممات . والأصول هى الكتاب والسنة والإجماع وأقوال الصحابة . والفروع : ما فهم من غير ألفاظها (أى النصوص) بل بمعان تنبهت لها العقول . علم أحوال القلب والمقدمات : اللغة والنحو وعلم الكتابة المتممات : علوم القرآن وعلوم الحديث وأصول الفقه(٣٥) .

يبدو لى أن قسم الفروع متداخل مع الأقسام الأخرى فما فهم من النص أو دلالة النص تدخل فى علم أصول الفقه أو فى علوم القرآن . أما علم أحوال القلوب إذا قصد منه منهج معين فيدخل فى المتممات وإذا قصد منه أنه مصدر فيدخل فى الأصول وإذا قصد منه مضمون فيكون خارج القسمة ولا أدرى لماذا لم يجعل المنطق ضمن المقدمات كالنحو وقد جعله فى كتابه (المستصفى) مقدمة لأصول الفقه . كما يبدو لى كذلك أن هذه القسمة تتحدث عن مصادر الشريعة ومناهجها أما المضمون فقسمته له هى : عقائد وعبادات ومعاملات (قوانين) الحدود وغيرها (ونظم) السياسة وأخلاق وآداب للسلوك . وعلم النفس وعلم أحوال القلوب .

توجيه البحث والدراسة العلمية :

أولا يوجه الغزالى الباحث فى مطلع حياته أن يتطلع على كل العلوم وغاياتها . والغزالى يعتقد أن علوم القلوب أشرف من العلوم الأخرى وأكثر نفعا(٣٦) . وما دام العمر قصيرا وما دام هنالك أشخاص آخرون يقومون بأمرها فيحسن أن يصرف الشخص جهده فى علوم القلوب . والغزالى يعتبر علم القلوب أشرف من علم الفقه ومن العلوم التجريبية والعقلية . صحيح كما يحدثنا الغزالى أن هنالك علما واجبا بالعين وعلما واجباً بالكفاية . فكل العلوم التجريبية والعقلية واجبة بالكفاية ولكن علوم الدين فيها ما هو واجب بالعين وما هو واجب بالكفاية . والواجب

بالكفاية إذا لم يتصد له إنسان يصير واجبا بالعين وقول الغزالى أن البعض يقومون بأمر العلوم التى هى أدنى شرفا مع ضرورتها ينقض نفسه إذا اتخذ كل فرد نفس الإستراتيجية . ولكن القاعدة الصحيحة هى أن كل علم أريد به خدمة المجتمع المسلم والعمل على تقويته وأريد به وجه الله فقصده شريف .

ومن توجيهات الغزالى للباحثين أن يكون البحث فى أمور تطبيقية وفى أمور حدثت بالفعل أو محتمل حدوثها وتطبيقها وترك البحث فى المجال النظرى البحت ما دامت هنالك مشكلات عملية تحتاج إلى حلول ولا تجد من يقوم بها[٣٧] . ومن واجب الباحث أيضا النظر فى العلوم التى يحتاج إليها المجتمع المسلم من العلوم التى هى فرض كفاية فمثلا إذا كان هنالك تضخم فى علماء الفقه ولا يوجد كما يقول الغزالى عالم فى الطب إلا يهودى فواجب بعض علماء الفقه الاشتغال بالطب[٣٨] . ومن واجب الباحث أن لا ينظر بعين الحقارة للعلوم الأخرى . فإذا كان فقيها فيجب أن لا ينظر إلى العلوم التجريبية بعين الحقارة ولا العكس وإذا كان ممن يهتمون باللغة والأدب فيجب أن لا يستحقر العلوم الأخرى . وأن يعلم أن العلوم مترابطة ومتعاونة ولا يخوض فى فن حتى يستوفى الفن الذى قبله[٣٩] .

أشرف العلوم وأفضلها :

يرى الغزالى أن شرف العلم يعتمد على عاملين :

١ – فائدة العلم وثمرته .

٢ – يقينية العلم ووثاقة أدلته .

ويقول : إن الطب أشرف من الرياضيات لمنفعته وثمرته والرياضيات أشرف من الطب ليقينيتها ووثاقتها[٤٠] .

مناهج المعرفة عند مفكرى الإسلام وموقف الغزالى منها :

ملخص لما تقدم :

الفلاسفة :

السمات الأساسية لمنهجهم

١ – القياس المنطقى والبرهان . أى أن منهجهم فى الأساس استنباطى .

٢ – اعتمدوا كذلك على ما أسموه قضايا يقينية وأهمها الأوليات العقلية والقضايا الحسية والتجريبية .

٣ – أعتبروا أن للنصوص معانى ظاهرة لا تمثل الحقيقة . وقد تكون كاذبة وهذه المعانى الظاهرة يراد بها العامة لأن عقولهم لا تقوى على فهم الحقيقة واعتبروا أن لها معانى باطنة يراد بها الخاصة من أهل الفكر والنظر وهذه المعانى تمثل المدلول الصادق والحقيقى للنص .

٤ – اعتمدوا على منهج معين فى تفسير النصوص مؤسس على نظرية خاصة فى التأويل .

وقد قبل الغزالى منهجهم الاستنباطى ونظرية القضايا اليقينية وكذلك تحليلهم للاستقراء والتمثيل ولكن له رأى خاص به فى تبريرها كما سوف يأتى .

الشيعة :

السمات الأساسية لمنهجهم

١ - التلقى من الإمام المعصوم .

٢ - المعنى الحقيقى للنصوص هو المعنى الباطن .

ولقد بينا الحجج التى بموجبها رفض الغزالى منهجهم .

المتصوفة :

السمات الأساسية لمنهجهم

١ - اكتساب المعرفة بالذوق والكشف ويقولون : إن هذا لا يتم إلا بمنهج سلوكى .

٢ - بعضهم يفسر النصوص تفسيراً باطنياً يقود إلى الشطح . ولقد قبل الغزالى السمة الأولى من منهجهم ورفض السمة الثانية .

أهل الكلام :

السمات الأساسية لمنهجهم

١ - الجدل العقلى .

٢ - منهج فى التفسير خاص .

يعتبر الغزالى المنهج الأول من مناهج أهل الكلام ليس المنهج الأمثل لأنه لا يعتمد على البرهان الذى يقوم على المقدمات اليقينية ولكن يعتمد على مسلمات الخصم وغايته الإقناع بأى وسيلة كانت ويرى أنه من الأفضل أن تؤسس الحجة على البرهان . ولكنه يرى أن الجدل قد يكون مفيدا فى بعض الأحيان . وكذلك رفض منهجهم فى التفسير لأنهم جعلوا العقل أصلا والنقل تابعا له .

النصوصيون :

هم الذين لا يعطون أى اعتبار للعقل ويؤمنون بأمور تخالف صريح المعقول وقد رفض الغزالى مذهبهم . وسوف يرد الحديث عنهم عندما نتحدث عن منهج الغزالى فى التفسير وسوف يرد كذلك الحديث عن اتجاهات أخرى وسيتضح أن الغزالى أخذ بمناهج متعددة فى الوصول للمعرفة .

منهج الغزالى فى البحث : (الطرق Methods والتبرير Justification) :

الطرق : هنالك مناهج مختلفة اتبعها الغزالى واعتبرها موصلة للمعرفة وهى المنهج الاستنباطى ويستعمل فى كل العلوم . والمنهج الاستقرائى ويستعمل فى الفقه وقد يستعمل فى العلوم التجريبية ويعتبره الغزالى مناسبا للفقه وليس مناسبا للعلوم التجريبية . والمنهج الذى يستعمل قياس

التمثيل ويستعمل فى الفقه ويعتبره كذلك مناسبا فى هذا المجال . والمنهج التجريبى يستعمل فى العلوم التجريبية . ومنهج التفسير (معايير فهم النصوص) يستعمل فى الشرعيات . والمنهج السلوكى العملى الذى يتم بالمجاهدة يؤدى إلى المعرفة الذوقية والكشفية .

الاستنباط Deduction :

تناول الغزالى هذا المنهج فى كتبه فى المنطق (كمعيار العلم) (ومحك النظر) وفى مقدمة كتابه (المستصفى) فى أصول الفقه وقد قسم الغزالى الاستنباط إلى استنباط قضية من قضية أخرى (كالعكس والتداخل) . واستنباط غير مباشر وهو استنباط قضية من مقدمتين ويسمى القياس وهذا القياس يختلف عن القياس الفقهى . وينقسم إلى قياس اقترانى وقياس شرطى والشرطى ينقسم إلى شرطى متصل وشرطى منفصل . بالإضافة إلى ما يسمى قياس الخلف وما يسمى بالقياسات الناقصة والقياسات المركبة . كل هذا موضع فى كتبه بالأمثلة[٤١] . يقول الغزالى هذا النوع من القياسات يؤدى إلى معرفة يقينية ويعتبر القياس (الاستنباط) الأنموذج الأمثل للحصول على المعرفة لأنه يوفى إلى أقصى حد بشرط الوثاقة (اليقين)[٤٢] ويبدو أن الغزالى متأثر ، فى هذا بالفلاسفة ولكنه لم يهمل مناهج أخرى مثل قياس التمثيل والاستقراء لأنهما يوفيان بشرط النفع وبشرط المعقولية واعتبر تبريزهما بنتائجهما وبصلتهما بالعمل[٤٣] . وفائدة الاستنباط عند الغزالى والفلاسفة هو أنه ينبنى عليه البرهان ولكن البرهان ليس قياسا منطقيا فقط وإنما هو قياس منتج ذو مقدمات يقينية لذا احتاج الفلاسفة إلى نظرية تبين كيف تكون المقدمات يقينية واحتاجوا إليها كذلك لأنه لا يمكن أن نبرهن على كل شىء لأن ذلك إما أن يؤدى إلى الدور أو إلى التسلسل (ولم يعتبرها قضايا تؤخذ بدون برهان ولمجرد أنها نقاط بداية يؤسس عليها النظام كما يفعل بعض الرياضيين) . والقضايات اليقينية عنده هى الأوليات العقلية ككون الشىء لا يمكن أن يكون وأن لا يكون أو كون الشىء يكون فى مكانين فى وقت واحد . وهى كذلك القضايا الحسية التى تعرف بالحواس الظاهرة مثالها أمامى شجرة خضراء والتى تعرف بالحس الباطن مثالها أنى أشعر بحزن أو فرح أو بألم فى رأسى . والقضايا اليقينية تضم كذلك القضايا التجريبية مثال ذلك النار محرقة[٤٤] . وكذلك تضم الأخبار التى تعتمد على التواتر[٤٥] وسوف نتناول — بالتحليل — القضايا التجريبية فيما يلى :

الاستقراء Induction :

عرف الغزالى الاستقراء بأنه حكم من جزئيات كثيرة على جزئى واحد (أو حكم من جزئيات كثيرة إلى حكم على الكل) وقال : إنه أقوى من التمثيل لأن التمثيل حكم من جزئى واحد على جزئى واحد[٤٦] . أما

القياس المنطقى فهو حكم من كلى على جزئى (عكس الاستقراء) وقال : إن الأخير هو الصحيح والاستقراء منه ما هو تام وما هو ناقص والأول يفيد اليقين والثانى يفيد الظن(٤٧) وقد فرق الغزالى بين ما يمكن أن يسمى الاستقراء العددى البسيط ( ) وبين الاستقراء العددى المتنوع(٤٨) . وقال : إن الظن والاحتمال يكون أقوى كلما كانت الجزئيات مختلفة ومتنوعة وأعطى الغزالى مثالا للاستقراء البسيط يمكن صياغته كالآتى(٤٩) :

- غسل الوجه يتكرر .
- غسل اليدين يتكرر .
- غسل الرجلين يتكرر .
- إذا مسح الرأس يتكرر .

وقال : كلما كثرت الجزئيات قوى الظن والاحتمال . ومثال الاستقراء العددى البسيط فى القضايا التجريبية :

- الأسبرين أزال صداع على .
- الأسبرين أزال صداع عمر .
- الأسبرين أزال صداع يوسف .

إذاً الأسبرين يزيل صداع أحمد .
والمثال الذى ذكره الغزالى للاستقراء المتنوع يمكن صياغته كالآتى(٥٠) :

- مسح التيمم لا يتكرر .
- مسح الخف لا يتكرر .
- مسح الرأس لا يتكرر .

الملاحظ أن نتيجة الاستقراء المتنوع عكس نتيجة الاستقراء البسيط ، ولكن الغزالى يعتبر النتيجة الثانية أصدق من الأولى . لأنه يرى أن الجزئيات المتجانسة فى حكم جزئية واحدة ولكن الجزئيات المتنوعة لا تكون فى حكم جزئية واحدة فتقوى بذلك الظن والاحتمال(٥١) . ومن الأمثلة التجريبية التى ذكرها الغزالى للاستقراء العددى البسيط(٥٢) هى :

- الإنسان يحرك فكه الأسفل عند المضغ .
- الفرس يحرك فكه الأسفل عند المضغ .
- الثور يحرك فكه الأسفل عند المضغ .

* كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ ، وقال : إن الحكم بأن ، كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ حكم ظنى لا يورث يقينا وإنما يحرك ظنا وربما يوقع اقناعا يسبق الاعتقاد إلى قبوله ويستمر(٥٣) . والسبب فى ذلك أن الشخص يتصفح بعض الجزئيات وليس الكل فكيف يحكم على الكل الذى لم يشاهده . فقد يكون هنالك حيوان (التمساح) يحرك فكه الأعلى عند المضغ . يشابه الاستقراء العددى المتنوع استقراء مستعملا فى العلوم التجريبية والاجتماعية . والذى تؤخذ فيه عينة متنوعة . فمثلا إذا

أردنا أن نعرف أى البرامج تحظى بمشاهدين أكثر . فإننا لا نأخذ عينة جزئياتها متجانسة لأننا لو فعلنا ذلك لكانت النتيجة غير صحيحة لأن العينة لا تكون ممثلة . .ولكى نضمن التنوع نأخذ مثلا أشخاصا مختلفى الأعمار والأعمال من الإناث والذكور الخ ...

قياس التمثيل Aratogical Inference :

هو أن يوجد حكم فى جزئى معين واحد فينقل حكمه إلى جزئى آخر يشابهه بوجه ما(٥٤) .

إن مشكلة قياس التمثيل هى أنه ليس كل شبه يلزم المساواة فى الحكم . فمثلا : لا يصح القول بأن الخمر حرام وعصير البرتقال يشبه الخمر (سائل مثلها) إذاً عصير البرتقال حرام . فلكى يحل هذا الإشكال يظن البعض أننا نحتاج ، إلى ارجاع قياس التمثيل إلى قياس منطقى(٥٥) . لكن الغزالى يبين أنه إذا أرجعنا قياس التمثيل إلى قياس منطقى يصير ذكر الشاهد المعين فضلا فى الكلام إذا قلنا الخمر حرام لأنه مسكر . والنبيذ مسكر ، إذاً النبيذ حرام . هذا التحليل لقياس التمثيل يجعل الشاهد : الخمر حرام فضل (لأن قولنا الخمر حرام لأنه مسكر) فى الحقيقة يعنى أن مسكر حرام فتكون النتيجة النبيذ حرام تلزم من مقدمتين : كل مسكر حرام . النبيذ مسكر . .ولا حاجة للقول بأن الخمر حرام ولكن الغزالى ذكر أن فائدة ذكر الشاهد : الخمر حرام هو أنه ينبه على القضية الكلية (كل مسكر حرام) أو ينبه على الوصف المشترك (الإسكار) بين الخمر والنبيذ والذى يوجب الحكم(٥٦) . ففى قياس التمثيل يجوز نقل حكم الجزئى إلى جزئى آخر لاشتراكهما فى وصف ما . ولكى يوجب الوصف الحكم يجب أن يدل على الوصف (العلة) دليل والعلة يمكن أن تكون ثابتة بأدلة نقلية مباشرة من صريح النطق أو الإيماء أو التنبيه أو عن طريق الإجماع(٥٧) ، والعلة قد يكون إثباتها عن طريق الاستنباط (وليس مقصود به الاستنباط المنطقى أو القياس المنطقى) واستنباطها قد يكون بالسبر والتقسيم أو يكون بإبداء مناسبتها . والمناسب ينقسم إلى مؤثر وملائم وغريب ومرسل(٥٨) . وهذه الطرق موضحة فى كتابه (المستصفى) بأمثلتها . وفى كتابه (معيار العلم) ذكر ستة طرق لاستنباط العلة وركز على أمر مهم يخص قياس التمثيل وهو لماذا يكون للاتفاق بين الأصل والفرع أثر فى إثبات الحكم ولا يكون للافتراق أثر فى ذلك(٥٩) . فقد ذكر أن هنالك صفات يختلف فيها الأصل والفرع مثل السواد والبياض والطول والقصر لا تؤثر فى الأحكام ، وصفات قد تؤثر فى بعض الأحيان ولكنها عموما لا تؤثر فى الأحكام كالذكورة والأنوثة .

يعتبر الغزالى أن العلة المعلومة بالنص أو الإجماع لا تكون ظنية وإنما الظنية هى التى تثبت بالطرق الأخرى . أى بطرق تخريج المناط لأنها مبنية على الاجتهاد والدليل

الظنى . ولكن الدليل الظنى يكون عليه اتكال العقلاء فى إقدامهم وإحجامهم فى الأمور المخطرة مثل إمساك السلع تربصا بها أو بيعها خوفا من نقصان سعرها . وقال لا يصلح أن يطلب الإنسان أن يكون دليل هذه الأشياء برهانيا (Demonstrative) أو قياسا منطقيا وطلب اليقين فيها لا يجوز لأنه طلب غير ممكن أصلا ولأنه يبطل مقصودها وذكر الغزالى مثالا لذلك وهو إذا قيل لرجل : سافر لتربح فيقول : بما أعلم أنى إذا سافرت ربحت فيقال : اعتبر بفلان وفلان ، فيقول : ويقابلهما فلان وفلان وقد ماتا فى الطريق ، فيقال : إن الذين ربحوا أكثر من الذين خسروا . فيقول : ما المانع أن أكون فى جملة من خسر . يقول الغزالى : هذا استقصاء لطلب اليقين ، وقال : يعد مثل هذا الرجل موسوسا وجبانا والتاجر الجبان لا يربح ثم استمر يقول : إن الاستقصاء فى الفقهيات غير مجد ولكنه فى العقليات واجب فمن ترك الاستقصاء فى موضعه فهو مخطىء ومن طلب الاستقصاء فى غير موضعه فهو مخطىء أيضا[٦٠] .

التجربة[٦١] :

يعرف الغزالى التجربة (المجربات) بأنها أمور يقع التصديق بها من الحس بمعاونة قياس خفى ومن الأمثلة التى ذكرها لأمور تجريبية : الضرب مؤلم وجز الرقبة مهلك والنار محرقة والسقمونيا مسهل ، والتجربة إما توجب قضاء جزميا أو أكثريا . والتجربة عبارة عن تكرر تلازم ظاهرتين مثلا النار والاحراق أو السقمونيا والإسهال وهذا التكرار يعرف بالحس فيحدث من هذا التكرار اعتقاد لا شك فيه لأن الحس يصاحبه قياس مفاده أن هذا التلازم لو كان أمرا اتفاقيا أو عرضيا لما استمر فى الأكثر أو من غير اختلاف وإذا لم يوجد هذا التلازم لعدته النفس نادراً ولطلبت له سببا عارضا مانعا . فالنفس تزعن بالتصديق عندما يتكرر الإحساس وينضم إلى هذا التكرار القياس الذى ذكره . إن الغزالى يعتقد متفقا فى ذلك مع الفلاسفة أن المعرفة التى تبنى على التجربة معرفة يقينية . فإنه أمر يقينى أن جز الرقبة مهلك وليس فى العقلاء من يشك فى ذلك ولو شك يكون شكه مجرد وسواس . يقول الغزالى : إنه قد يطرأ سؤال فى هل جز الرقبة سببا للموت فى نفسه وهل يلزم الموت بالضرورة من جز الرقبة أو هل هو بحكم جريان سنة الله تعالى الأزلية التى لا تحتمل التغيير . يرى الغزالى أن هذا الاختلاف ليس إختلافا فى نفس الاقتران ولكن فى وجه الإقتران . فالاقتران حقيقة لا يشك ولا يستراب فيها .

والغريب فى الأمر أن الغزالى متأثر بالفلسفة فهو يفرق بين الاستقراء والتجربة فيعتبر أن المعرفة الناتجة عن التجربة يقينية ، ولكنه يعتبر المعرفة الناتجة عن الاستقراء ظنية وليس هنالك سببا حقيقيا لهذه التفرقة لأنه ليس هنالك فرق حقيقى بين التجربة والاستقراء كما شرحهما إلا فى

الشكل لأن المضمون واحد . وفكرة التجربة – فى اعتقادنا – فى الحقيقة محاولة لصياغة طريقة استدلال معينة بحيث تحمل تبريرها فى صياغتها . ولا مبرر حقيقى عنده وعند الفلاسفة إلا اليقين ولا يقين إلا بالاستنباط فكانت الصياغة عن طريق حجة استنباطية وليست حجة استقرائية . فالاستقراء من حيث الشكل غير منضبط . لكن إذا قلنا : إن التجربة لا يمكن أن تكون أكثر من استقراء (يحتاج إلى تبرير) وأنه من المتعذر أن نرجع التجربة إلى استنباط ولو أرجعناها إلى استنباط ، من حيث الشكل فإن مقدمات هذا الاستنباط تكون مشكوكا فيها أو على أقل تقدير مشكلة . ومن ناحية أخرى ليس هناك اختلاف جوهرى بين مثال الاستقراء ، الحيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ ومثال التجربة : السقمونيا مسهل . والنقد الذى وجهه إلى الاستقراء يمكن أن يوجه إلى التجربة . وفى اعتقادنا كان ينبغى عليه أن يبرر التجربة كما برر الاستقراء وقياس التمثيل ، ويعترف بأنه إذا كان الاستقراء وقياس التمثيل يقودان لمعرفة ظنية غير يقينية فإن التجربة تكون كذلك . وإذا صلح تبرير الاستقراء والتمثيل بالنتائج العملية وبمعقولية الاعتماد عليهما فى العمل وغيرها من التبريرات فإن الأمر ينطبق على التجربة ولكى يقود الاستقراء فى الأمور التجريبية إلى ظن أقوى ، كان يمكنه أن يبتكر طرقا أكثر ضبطا من الاستقراء العددى موازية لطرق الاستقراء وقياس التمثيل كالاستقراء المتنوع وكطرق استنباط العلة وتخريج المناط فى الفقه .

منهج التفسير ومعايير فهم مقصود النصوص:

يستعمل هذا المنهج للتوصل إلى المعرفة فى مجال الشرعيات لأن فى الشرعيات يفترض أن تكون الحقيقة فى النص . والمشكلة إن كان ثمة مشكلة معرفة مدلول النص . وفهم مدلول النص يحتاج إلى معرفة اللغة ومنطقها وفى منطق اللغة تحدث الغزالى عن دلالة المطابقة ودلالة التضمن ودلالة الالتزام وعن الألفاظ المشتركة والمتواطئة والمترادفة والمتزالية والمشكلة والمتشابهة والمستعارة والمنقولة(٦٢) . وعن المعنى الحقيقى والمعنى المجازى(٦٣) وعن الخاص والعام والمطلق والمقيد وعن اقتضاء اللفظ وإشارة اللفظ وغيرها(٦٤) وهنالك تداخل بين ما قاله الغزالى عن (دلالات وأنواع الألفاظ فى المنطق هو متأثر فيه بمنطق الفلاسفة) وفى أصول الفقه (هو متأثر فيه بأصول الفقه) .

إن تفسير النصوص يعتمد على اللغة ومنطقها . هنالك قضية مهمة ونحن نتحدث عن منهج تفسير النصوص وهى علاقة العقل بتفسير النصوص ويعبر عن هذه العلاقة عادة بعلاقة المنقول بالمعقول . تناول الغزالى هذه القضية فى كتابه (قانون التأويل) وذكر فيه آراء مختلفة تحدد هذه العلاقة(٦٥) وهى :

* رأى من يعتمدون على المنقول فقط

ويتركون ويهملون المعقول وذكر عكس هذا الرأى وهو رأى من يعتمدون على المعقول ويتركون ويهملون المنقول ورأى من جعلوا المعقول أصلا والمنقول تابعا ورأى من حعلوا المنقول أصلا والمعقول تابعا . ورأى من جمعوا بين المنقول والمعقول . وذكر أن أصحاب الفرقة الأولى امتنعوا عن التأويل مطلقا وأخذوا بظاهر النصوص وأهملوا ما يمليه صريح المعقول . فمثلا إذا قيل لهم كيف يمكن أن يرى الإنسان فى مكانين فى وقت واحد . قالوا : إن الله قادر على كل شىء (يلاحظ أن بعض المتصوفة يقولون أشياء تعارض قانون العقل الأساسى ألا وهو قانون عدم التناقض « كقولهم بالإبدال » ولكن من منطلق مخالف لمنطلق ما يمكن أن يسموا بالنصوصيين) قد يتساءل الإنسان ما هو المعنى المقصود من العبارة : الله قادر أن يجعل الشىء الواحد فى الوقت الواحد فى مكانين مختلفين . إنها عبارة غير متصورة وغير مفهومة . والله أعلم . وأصحاب الفرقة الثانية الذين لم يهتموا بالمنقول فإن وافق المنقول العقل قبلوه وإن خالفه رفضوه . وقالوا : إن الأنبياء تحدثوا بما يخالف العقل نزولا لحد العوام ومقدراتهم لأن العوام لا يستطيعون فهم الحقيقة . لعله هنا يقصد الفلاسفة . ولكن فيلسوفا لاحقا كابن رشد حاول فى كتابه (فصل المقال) التوفيق بين المنقول والمعقول . وقال فيه بنظرية تأويل معينة غرضها التوفيق بين المنقول والمعقول[٦٦] . وأما أصحابه والفرقة الثالثة فما سهل عليهم تأويله أولوه وما صعب جحدوه . ولم يقبلوا إلا المتواتر من النصوص كما لم يقبلوا الأحاديث الصحيحة المنقولة من الثقات . ولعله يقصد بهؤلاء بعض أهل الكلام . وأصحاب الفرقة الرابعة جعلوا المنقول أصلا ولم يغوصوا فى المنقول وحكموا على كل ما لم يعلم استحالته بإمكانه . ولم يعلموا أن المحاولات العقلية لا تعلم إلا بدقيق النظر . ولم يعلموا أن ما لم يظهر استحالته ليس ممكنا وما لم يظهر إمكانه ليس مستحيلا .

يبدو لى لفهم قول الغزالى هذا يجب أن نفرق بين الإمكان والاستحالة العقلية (المنطقية : Logical) والإمكان والاستحالة الوجودية (Ontic or Nomic) وبين الإمكان الذى يتبادر إلى الذهن وبين الذى لا يدرك إلا بدليل . وقد أشار الغزالى إلى التفريق الثانى هذا فقال : إن هنالك ما يعلم استحالته بدليل وما لا يعلم إمكانه ولا استحالته لأنه موقف للعقل وليس فى القوة البشرية الإحاطة به ولنضرب بعض الأمثلة : إنه من المستحيل عقلا أن يكون الإنسان موجوداً وأن لا يكون موجوداً أو أن يكون فى مكانين مختلفين فى نفس الوقت ومن الممكن عقلا ومنطقيا أن يضع رطلا من الحديد فى ماء البحر فلا يغطس ولكن هذا غير ممكن وجودا وغير ممكن حسب القوانين التى تتحكم فى سلوك الأجسام ومثال الشىء الذى يتبادر إمكانه للذهن ولكنه غير ممكن عند النظر واعتبار الدليل هو أنه قد يتبادر إلى الذهن أن كل قضية يمكن أن نجد لها

برهانا ولكن قد يرينا الدليل خلاف ذلك لان هذا – كما يقولون – إما أن يقود إلى الدور أو التسلسل . وقد يتبادر إلى الذهن أنه فى الإمكان أن نبرهن على كل نظرية داخل نظام (نظام له اكسيومات : Axioms وقوانين تحويل أو استنباط معينة) لكن حسب نظرية قودل (Godel) فإن هذا غير ممكن . هذا فى مجال الإمكان المنطقى . أما فى مجال الإمكان الوجودى فقد يتبادر إلى الذهن أنه من الممكن وجودا أن توجد جسيمات لها سرعة أكبر من سرعة الضوء ولكن الدليل (نظرية اينشتين) يقول : إن هذا ليس ممكنا وجودا . وقد لا نعرف أن الشيء ممكن أو مستحيل لأنه ليس هنالك دليل على استحالته أو إمكانه أو كونه من جنس الأشياء التى لا يمكن الإحاطة بها . لعله يقصد بهذه الفرقة بعض أهل السنة **الفرقة الخامسة** هى التى تفوض فى هذه الأمور السالفة الذكر والتى توفق بين المعقول والمنقول بدقيق النظر وهى الفرقة المتوسطة الجامعة بين المنقول والمعقول ، الجاعلة كل واحد منهما أصلا ، المنكرة لتعارض العقل والنقل . لأن من كذب العقل – كما يرى الغزالى – فقد كذب الشرع إذ بالعقل يعرف صدق الشرع بمعرفة صدق النبى . والغزالى يرى أن أصحاب هذه الفرقة هم الفرقة المحقة ولكنهم طلبوا مرتقى صعبا . ويعتبر الغزالى أنه من أصحاب هذه الفرقة . وقال : إن أصحاب هذا الاتجاه يعلمون أن من مارس العلوم يمكنه التوفيق بين المعقول والمنقول بطريقة مقبولة فى الأكثر ولكن فى بعض الاحيان إذا اراد التوفيق قد يؤول تأويلات غير مقبولة . فيجب أن لا يحاول ذلك لأن الإنسان لم يؤت من العلم إلا قليلا ولكن فى نفس الوقت يجب عليه أن لا يكذب برهان العقل . وأن لا يلجأ فى التأويل عندما تتعارض الاحتمالات إلى تخمين مراد الله ومن الأسلم فى هذه الحالة التوقف عن التأويل . وعليه أن يتبع مبدأ عام وهو : لا يمكن أن يكون ظاهر النص الذى يعارض العقل مراد الله ولكنى قد لا أدرى المراد من النص ولا حاجة لى لمعرفة حقيقة نص لا يتوقف عليه عمل وما علىّ إلا الإيمان والاعتقاد المطلق والتصديق المجمل .

المنهج المستخدم فى معرفة الأحاديث الصحيحة(٦٧) :

إنه من المعروف أن هذا المنهج مستخدم فى الشرعيات . يقسم الغزالى الأحاديث الصحيحة إلى متواترة وغير متواترة ويقول : إن المتواترة صادقة يقينا . وأما الأحاديث غير المتواترة (خبر الآحاد) فصدقها ظنى والعلم بها لا يفيد اليقين . ولكن إفادة الظن توجب العمل . والظن ينبنى على دليل والظن الذى يفيده ناتج من كون رواته عدولا ضابطين . ومعايير العدل والضبط يبينها علم الجرح والتعديل . إن هذا المنهج له أهمية قصوى فى العلوم الشرعية لأن أدلة الشرعيات بعد القرآن الكريم ، الأحاديث الشريفة . وكان ينبغى أن نفرد لهذا المنهج صفحات أكثر من هذا البحث وعموما هنالك منهج معروف

لمعرفة صحة الأحاديث . فالحديث الصحيح هو الذى يرويه العدل الضابط بسند متصل من مبدئه إلى منتهاه من غير شذوذ ولا علة .

المنهج السلوكى العملى :

هذا المنهج يعتمد على المجاهدة والعبادة والذكر والخلوة والزهد والصمت والسهر وترك الصفات المذمومة والتحلى بالصفات المحمودة ، بترك الدنيا والإقبال على الآخرة . يقول الغزالى : إن الصوفية أرباب الأحوال لا أصحاب الأقوال . وعلومهم يتحصل عليها بالذوق والسلوك ويقطع علاقة القلب عن الدنيا والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى . ولا يتم ذلك إلا بالإعراض عن الجاه والمال والهرب من الشواغل والعلائق الدنيوية . والغزالى يعتبر أهل التصوف هم وحدهم السالكون لطريق الله وأن سيرتهم هى أحسن السير وطريقتهم هى أصوب الطرق وأخلاقهم هى أذكى الأخلاق(٦٨) . وقال : الصوفية أخذوا حظا من علم الدراسة ، فأفادهم علم الدراسة العمل بالعلم فلما عملوا بما علموا أفادهم العمل علم الوراثة فهم مع سائر العلماء فى علومهم وتميزوا عنهم بعلوم زائدة هى علم الوراثة وعلم الوراثة هو الفقه(٦٩) . لقد اتضح لنا مما تقدم أن الغزالى مع سائر العلماء فى علومهم كالمنطق والأصول . وقال : « وانكشف لى فى أثناء هذه الخلوات أمور لا يمكن إحصاؤها واستقصاؤها والقدر الذى أذكره لينتفع به أنى علمت يقينا أن الصوفية هم السابقون لطريق الله تعالى خاصة وأن سيرتهم هى أحسن السير وطريقتهم هى أصوب الطرق . صحيح أن طريقة المتصوفة – فى مجال علم السلوك والأخلاق وصفات النفس وطبيعتها وأمراضها وعلاج هذه الأمراض – مناسبة وأن إسهاماتهم فى هذه المجالات مفيدة وقيمة(٧٠) ، ولكن معارف الصوفية لا تقتصر على علم النفس والأخلاق وعلم القلوب لأن الغزالى قال : (ومن أول الطريق تبدأ المشاهدات والمكاشفات حتى أنهم فى يقظتهم يشاهدون الملائكة وأرواح الأنبياء ويسمعون لهم أصواتا ويقتبسون منهم فوائد ثم يترق الحال من مشاهدات الصور والأمثال إلى درجات يضيق عنها الوصف فلا يحاول معبر أن يعبر عنها إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكن الاحتراز عنه وعلى الجملة تنتهى الحالة إلى قرب يكاد يتخيل منه طائفة الحلول وطائفة الاتحاد وطائفة الوصول وكل ذلك خطأ(٧١) . يذكر الغزالى هنا أمورا لا يمكن أن تعلم بطريق المعرفة العادية (الحس والعقل) فهى لا تعلم إلا بالكشف . ولقد حاولنا فى كتاب « قضايا التصوف الإسلامى » أن نعطى قائمة شاملة للأشياء التى تعلم عن طريق الكشف(٧٢) .

ومن ناحية أخرى فإن الغزالى يرد على منكرى هذه المعارف الكشفية بأن تصديقها يعتمد على أن يكون للشخص ذوق معين وتجارب خاصة . لهذا لا يحق

لأى شخص أن يكذب أقوال المتصوفة لأنه ليست لديه (الحاسة) التى تمكنه من التحقق من كذبها . فالأعمى لا يحق له أن يكذب وجود الأشكال والألوان لأنه لا يراها . نقول نعم لا يجوز له أن يكذب وجودها ولكن فى نفس الوقت ليس واجبا عليه تصديق وجودها إلا إذا وجد أو أعطى دليلا مستقلا عن دليل الحاسة المزعومة .

الغزالى وتبرير المناهج :

المنهج الاستنباطى لا يحتاج إلى تبرير فصحته بينة بنفسها ولا يقوم فكر بدونه ولكنه منهج لا يكفى للحصول على كل المعارف والعلوم . وقد حاول الغزالى أن يبين فى كتابه (القسطاس المستقيم) أن المنطق الاستنباطى منطق يستعمله القرآن .

أما التجربة فقد حاول الغزالى تبريرها بحجة برهانية أى بواسطة استدلال استنباطى . ولقد بينا أن هذا أمر عسير إن لم يكن مستحيلا . أما الاستقراء والتمثيل فالغزالى يرى أنه لا يمكن تبريرهما تبريرا استنباطيا ولا يوجبان إلا معرفة ظنية احتمالية . أى له أسس عقلية لا ترقى لحد البرهان وغرضها الحصول على نتائج لها أقصى معقولية ممكنة ولهما تبرير آخر وهو أنهما ضروريان للعمل . لأن من لا يقامر لا يكسب وقال : إن استعمالهما فى الفقه معقول لأن أغلب عادات الشرع فى غير العبادات اتباع المناسبات والمصالح دون التحكمات الجامدة أى أن الأمور الشرعية فى غير العبادات لها علل . فنحن نحتاج إلى اجتهاد لاستخراج العلل بطرق الاستقراء المختلفة . وقال كذلك : إن جلب المنافع ودفع المضار يوجب الاعتماد على الاستقراء .

أما المنهج السلوكى العملى لا تبرير له إلا بالدخول فى التجربة ومن ذاق عرف . أما الاعتماد على اللغة ومنطقها فى فهم النصوص فأمر بديهى ولكن يقتضى التوفيق بين مدلول النص وما يقول به العقل لأن مدلول النص ما دام قول الله تعالى لا يمكن أن يتعارض صريح المعقول . أما الاعتماد على مناهج الحديث فهو يلزم من أدلة عقلية وتجريبية . هذا بإيجاز تبرير الغزالى لهذه المناهج . قد تتضح بعض النقاط هذه بالرجوع إلى ما كتبناه فى كل منهج .

بقيت نظرية هامة فى المعرفة كان ينبغى لنا نقاشها وهى نظرية التعريف عند الغزالى . فالغزالى شأنه شأن آخرين يقسم المعرفة إلى تصور وتصديق . أما التصور فيكون عن طريق الحد وأما التصديق فيكون عن طريق القياس (الاستدلال) . ولقد تناولنا فى هذا البحث نظريته فى الاستدلال وكان هذا البحث قاصرا عليها حتى يهيىء الله لنا فرصة أخرى للكتابة عنها .

المراجع العربيـــة

(١) **الغزالى : (أبو حامد محمد بن محمد)** ، إحياء علوم الدين ، مكتبة عبد الوكيل الدروبى ، دمشق ، دورشية .

(٢) **الغزالى** : فضائح الباطنية ، حققه عبد الرحمن بدوى ، الدار القومية للطباعة والنشر ، ١٩٨٣ م .

(٣) **الغزالى** : القسطاس المستقيم ، الناشر محمد عفيف الزعبى ، مؤسسة الزعبى للطباعة والنشر – بيروت ١٢٩٣ هـ – ١٩٧٣ م .

(٤) **الغزالى** : قانون التأويل ، حققه محمد زاهد بن الحسن الكوثرى ، مطبعة الأنوار ، ١٣٥٩ هـ– ١٩٤٠ م .

(٥) **الغزالى** : المستصفى ، الطبعة الثانية ، دار الكتب العلمية ١٤٠٣ هـ– ١٩٨٣ م .

(٦) **الغزالى** : المنقذ من الضلال ، اللجنة الدولية لترجمة الروائع ، بيروت ، ١٩٥٩ م .

(٧) **الغزالى** : ميزان العمل ، حققه وقدم له سليمان دنيا ، الطبعة الأولى ، دار المعارف ١٩٦٤ م .

(٨) **عبد الله حسن زروق** : قضايا التصوف الإسلامى ، دار الفكر للطباعة والنشر ، الخرطوم ، الطبعة الأولى ١٩٨٥ م .

(٩) **القاضى عبد الجبار : (أبو الحسن عبد الجبار)** المغنى فى أبواب العدل والتوحيد ، الجزء الثانى عشر ، انظر دار المعارف ، حققه إبراهيم مدكور ، وزارة الإرشاد القومى ، المؤسسة المصرية العامة .

(١٠) **محمد عبد الباقر صدر** : الأسس المنطقية للاستقراء – دار التعارف للمطبوعات – بيروت ، ١٤٠١ هـ – ١٩٨١ م .

(١١) **مجلة الفكر الإسلامى** : جعفر شيخ إدريس ، التصور الإسلامى ص ١١٨ – ١٣٥ .

المراجع الأجنبيـــة

1 . Ayer, A.J. Probability and Evidence, the MaCmillan press LTD. 1972.

2 . Black, Mac. An Article on (Induction) in vol.4. of the Encyclopedia of

philosophy, ed. by Paul Edwards New York. 1976.

3 . Griffiths, A.Philips (ed), Knowledge and Belief, Oxford University press, 1967.

4 . Idvis, Jaafar Sheikh, The Islamicization of the Sciencesm Unpublished paper.

5 . Kneale William, Probability and Induction, Oxford at the clarendon press, 1966.

6 . Nagel, E.and Newman, J.R., Godels'proof, Routledge and Kegan paul. 1959.

7 . Pap, Arther, An Introduction to the Philosophy of Science, London, Eyre and Spottiswoode, 1963.

8 . Rescher, N., Induction, University of Pittsburg Press, 1980.

الحواشـــى

(١) الغزالى ، المنقذ من الضلال ، ص ١٢ - ١٤ .

(٢) الغزالى ، معيار العلم ، ص ٢١٨ - ٢١٩ .

(٣) المصدر السابق .

(٤) المصدر السابق .

(٥) المصدر السابق ، ص ٢١٩ - ٢٤٢ .

(٦) الغزالى ، إحياء علوم الدين ، الجزء الأول ، ص ٦٤ .

(٧) المصدر السابق ، ص ٦٥ .

(٨) الغزالى ، المستصفى ، ص ٢٤ - ٢٦ .

(٩) القاضى عبد الجبار . المغنى ، الجزء الثانى عشر ، النظر والمعارف صفحة ١٥ .

(١٠) الغزالى ، المستصفى ، الجزء الأول ، ص ٢٦ .

(١١) الغزالى ، المنقذ من الضلال ، ص ٤١ - ٤٢ .

(١٢) الغزالى ، إحياء علوم الدين ، الجزء الأول ، ص ٧٦ - ٧٧ .

(١٣) الأعراف . آية ١٧٢ .

(١٤) الروم : آية ٣٠ .

(١٥) إبراهيم : آية ٢٥ .

(١٦) إبراهيم : آية ٥٢ .

(١٧) الغزالى ، ميزان العمل ، ص ٣٣٤ ، وجعفر شيخ إدريس . « التصور الإسلامى للإنسان » مجلة الفكر الإسلامى ص ١١٨ - ١٣٥ ، وعبد الله حسن زروق « قضايا التصوف الإسلامى » ص ١٤١ - ١٤٢ .

(١٨) إننى استعملت هنا عبارة « مصدر » استعمالاً غير دقيق فالصحيح أن المصدر إما أن يكون الوحى (القرآن والسنة) أو الأشياء الموجودة فى العالم . أما العقل فهو وسيلة للمعرفة وليس مصدراً لها . انظر د . جعفر شيخ إدريس . بحث باللغة الإنجليزية غير منشور بعنوان أسلمة العلوم : الفلسفة والمنهج ولقد أشار إلىّ بنفس التعريف الدكتور عبد الحميد مدكور (لكن العقل قد يكون مصدرا ووسيلة بالنسبة للموجودات الرياضية فى رأى مدرسة من مدارس الرياضيات لأنه قد يصعب الحديث عن أشياء خارج الذهن فى مجال الرياضيات) .

(١٩) الغزالى ، إحياء علوم الدين ، الجزء الأول ، ص ٣٥ .

(٢٠) الغزالى ، المنقذ من الضلال ، ص ٢٣ .
(٢١) المصدر السابق ، ص ٥١ .
(٢٢) المصدر السابق ، ص ٢٣ .
(٢٣) المصدر السابق ، ص ٢٢ .
(٢٤) الغزالى ، قانون التأويل .
(٢٥) الغزالى ، المنقذ من الضلال ، ص ٢٤ - ٢٥ .
(٢٦) الغزالى ، معيار العلم ، ص ١٩٣ - ١٩٧ .
(٢٧) الغزالى ، إحياء علوم الدين ، ص ٧٥ .
(٢٨) الغزالى ، إحياء علوم الدين ، الجزء الأول ، ص ١٦ .
(٢٩) المصدر السابق ، ص ١٦ - ١٧ .
(٣٠) المصدر السابق ، ص ١٩ .
(٣١) المصدر السابق ، ص ٣٢ - ٣٣ .
(٣٢) المصدر السابق ، ص ٨٣ - ٨٧ .
(٣٣) الغزالى ، المنقذ من الضلال ، ص ٢٩ - ٣٠ ، انظر الغزالى : فضائح الباطنية .
(٣٤) الغزالى ، إحياء علوم الدين ، الجزء الأول ، ص ٣٢ .
(٣٥) انظر قضايا التصوف الإسلامى - عبد الله حسن زروق .
(٣٦) الغزالى ، إحياء علوم الدين ، ص ٣٥ .
(٣٧) المصدر السابق ، ص ٤٦ - ٤٧ .
(٣٨) المصدر السابق ، ص ٣٩ .
(٣٩) المصدر السابق ، ص ١٩ .
(٤٠) المصدر السابق ، ص ٤٦ - ٤٧ .
(٤١) المصدر السابق ، ص ٤٧ .
(٤٢) الغزالى ، معيار العلم ، ص ١٣١ ، ١٦٠ .
(٤٣) المصدر السابق ، ص ١٣١ وص ١٦١ .
(٤٤) المصدر السابق ، ص ٧٦ - ٧٧ .
(٤٥) المصدر السابق ، ص ١٨٦ - ١٩١ .
(٤٦) الغزالى ، المستصفى ، الجزء الأول ، ص ١٣٢ .
(٤٧) الغزالى ، معيار العلم ، ص ١٦١ .
(٤٨) المصدر السابق ، ص ١٦٣ .
(٤٩) المصدر السابق ، ص ١٦٢ .
(٥٠) المصدر السابق .
(٥١) المصدر السابق .
(٥٢) المصدر السابق .
(٥٣) المصدر السابق ، ص ١٦٣ .
(٥٤) المصدر السابق ، ص ١٦٥ .
(٥٥) المصدر السابق ، ص ١٦٥ .

(٥٦) المصدر السابق .

(٥٧) المصدر السابق ، ص ١٦٥ - ١٦٨ .

(٥٨) الغزالى ، المستصفى ، الجزء الثانى ، ص ٢٨٨ - ٢٩٥ .

(٥٩) المصدر السابق ، ص ٢٩٥ - ٣٠٦ .

(٦٠) الغزالى ، معيار العلم ، ص ١٧٠ - ١٧٥ .

(٦١) المصدر السابق ، ص ١٧٦ - ١٧٧ .

(٦٢) المصدر السابق ، ص ١٨٨ - ١٩١ .

(٦٣) المصدر السابق ، ص ٨١ - ٨٨ .

(٦٤) الغزالى ، المستصفى ، الجزء الأول ، ص ٣٤١ - ٣٤٥ .

(٦٥) الغزالى ، المستصفى ، الجزء الثانى ، ٣٥ - ٢٢٦ .

(٦٦) الغزالى ، قانون التأويل ، ص ٦ - ١٢ .

(٦٧) انظر قضايا التصوف الإسلامى ، عبد الله حسن زروق ، ص ٢٢١ ، ٢٢٢ ، ٢٢٦ ، ٢٢٩ .

(٦٨) المصدر السابق ، ص ١٩٨ - ١٩٩ .

(٦٩) الغزالى ، المستصفي ، الجزء الأول ، ص ١٤٠ - ١٧٣ .

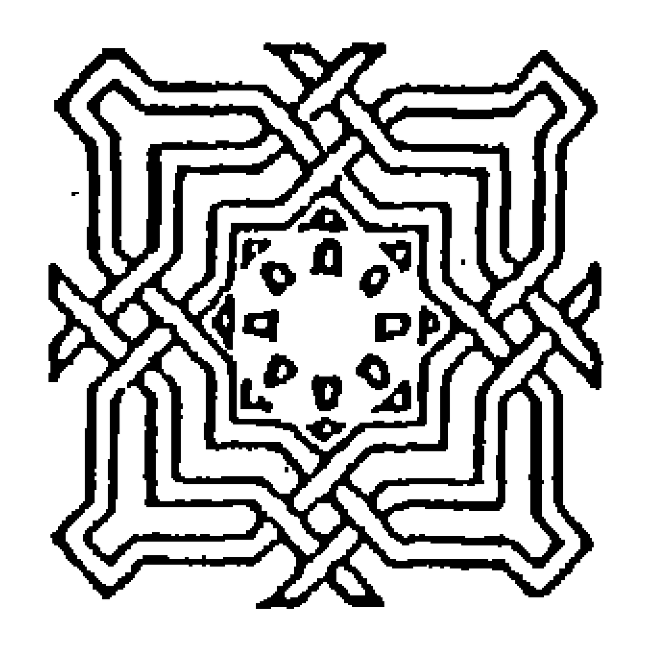
(٧٠) الغزالى ، المنقذ من الضلال ، ص ٣٩ .

(٧١) الغزالى ، إحياء علوم الدين ، الجزء الخامس ، ص ٤٥ .

(٧٢) انظر قضايا التصوف الإسلامى ، عبد الله حسن زروق ، الفصل الخامس (التصوف والأخلاق) .

(٧٣) الغزالى ، المنقذ من الضلال ، ص ٣٩ - ٤١ .

(٧٤) انظر قضايا التصوف الإسلامى ، عبد الله حسن زروق ، ص ١٩٨ - ١٩٩ .



﴿ إنا لله وإنا إليه راجعون ﴾

تنعى أسرة « المسلم المعاصر » أحد كتابها الفضلاء ، المرحوم الدكتور إسماعيل الفاروقى ، الذى اغتالته يد الغدر فى الولايات المتحدة الأمريكية ...

رحمه الله رحمة واسعة ، وأسكنه فسيح جناته .

﴿ إنا لله وإنا إليه راجعون ﴾

تنعى أسرة « المسلم المعاصر » إحدى كاتباتها الفضليات ، المرحومة الدكتورة /لمياء الفاروقى ، التى اغتالتها يد الغدر فى الولايات المتحدة الأمريكية ...

رحمها الله رحمة واسعة ، وأسكنها فسيح جناته .

﴿ إنا لله وإنا إليه راجعون ﴾

تنعى أسرة « المسلم المعاصر » أحد كتابها الفضلاء ، الأخ الداعية المرحوم الأستاذ/عبد البديع صقر ، الذى وافته المنية نتيجة حادث أليم فى جمهورية مصر العربية ..

رحمه الله رحمة واسعة ، وأسكنه فسيح جناته ...



المحرفون للكلم
الترجمات اللاتينية الأولى للقرآن الكريم وتأثيرها على الترجمات باللغات الأوربية

د . حسن المعايرجى

الدوحة – قطر

﴿ فبما نقضهم ميثاقهم لعناهم وجعلنا قلوبهم قاسية يحرفون الكلم عن مواضعه ونسوا حظاً مما ذكروا به ، ولا تزال تطلع على خائنة منهم إلا قليلاً منهم ، فاعف عنهم واصفح إن الله يحب المحسنين ... ﴾ .

[سورة المائدة : الآية ١٣]

تمهيد :

إن الأحداث التى وقعت فى القرنين الحادى عشر والثانى عشر والتى أدت إلى ترجمة القرآن الكريم إلى اللغة اللاتينية لأول مرة هى أحداث كثيرة متداخلة يحتاج تدوينها إلى سرد طويل لتاريخ المسيحية فى أوربا فى خلال هذه المدة ، وتاريخ المسلمين

فى الأندلس وفى جنوب فرنسا وسويسرا . وتاريخ المسلمين فى صقلية وجنوب إيطاليا وسردينيا وكورسيكا وجزر البليارد ، وتاريخ حملة عبد الرحمن الغافقى والتى احتل فيها نصف مساحة فرنسا المعروفة لنا حاليا والتى وصل بها إلى تورروبواتييه ، ثم تاريخ الحروب الصليبية وأسبابها ونتائجها . وإن هذه المقالة المختصرة لا تتسع للخوض فى هذا التاريخ كله والذى يحتاج إلى سرد مطوّل حتى يعيش القارىء فى الأجواء التى مهدت وأدت إلى هذه الترجمة ، التى كانت نقطة البداية لهجوم فكرى على الإسلام استمر منذ كتابتها حتى عصرنا الحاضر .

وكان هذا الهجوم وما زال هو الأكثر خطرا وتأثيرا من الحروب العسكرية ، وقد نما هذا الهجوم الفكرى والعقيدى وشب حتى وصل إلى مرحلة متطورة فى عصرنا الحاضر . وهو هجوم من شعبتين : شعبة موجهة إلى الشعوب المسيحية لتحصينها ضد الإسلام الذى انتشر واتسع نفوذه وذلك بتشويه صورته وتجريحه والقدح فيه ونقده والتطاول عليه وعلى القرآن وعلى بنى المسلمين ، مما كوّن ما يشبه الجدار السميك من الأفكار السوداء عن هذا الدين الحنيف ، حتى أن المسيحى الغربى فى عصرنا الحاضر وعندما تفلس المسيحية فى نظره ، ويشعر بحاجته إلى دين يُشبعه روحيا ونفسيا ، نجده يقرأ ويجرب كل الأديان بما فيها البوذية والهندوكية وما شابه ذلك من الأديان ولا يفكر فى الإسلام كدين يستحق الدراسة إلا ما جاء عن طريق الصدفة ، فالغربى لا يتوقع خيرا فى الإسلام كدين بعد أن هوجم باللاتينية من القرن الحادى عشر وما زال يهاجم ، وترجم هذا الهجوم إلى ما يربو على اثنين وعشرين لغة أوربية[1] مما شوه صورته تشويها يكاد يصبح عندهم من المسلّمات .

أما الشعبة الثانية فهى الشعبة الموجّهة إلى المسلمين فيما نراه من هجمات تبشيرية بشعة على أمة الإسلام ككل وعلى الدول الإسلامية ذات الكثافة السكانية على وجه التخصيص كنيجيريا وبنجلاديش وأندونيسيا . إن هذا الهجوم العقيدى الفكرى الذى ظهر فجاً بدائيا عند نشأته الأولى على أيدى رهبان دير كلونى (Cluny) معتمدا على الأساطير والسباب ، أخذ يتطور مع السنين حتى أصبح علما بل علوما لها مدارس ومناهج . وما الاستشراق ومقارنة الأديان ومعاهد الدراسات الشرقية فى الجامعات الغربية إلا من ثمار هذا الهجوم الفكرى .

وما الرهبانيات ومدارس اللاهوت ومراكز التبشير ، ومدارسها ، ومستشفياتها ، وملاجئها ، ومؤسساتها (الإنسانية) كذا ، ومكتباتها ومطابعها

(١) إذا اعتبرنا لغة الأفريكان وهى لغة سكان جنوب أفريقيا البيض لغة أوروبية (وهى خليط من الهولاندية والإنجليزية) فإن العدد يصبح ٢٣ ، لغة أوروبية ترجم إليها القرآن الكريم .

وإذاعاتها ومطاراتها وسفنها التبشيرية التى تجوب البحار إلا قواعد هذا الهجوم . لقد كانت الترجمة اللاتينية الأولى للقرآن هى الشرارة التى فجّرت كمًا هائلا من الترجمات فى شتى اللغات الأوروبية .

وهى تتراوح بين الإسفاف والقدح الشديد فى الإسلام وتحريف الكَلِم عن مواضعه وبين المواربة ودق الأسافين وإثارة الشبهات . إن الغالبية العظمى من هذه الترجمات قام بها رهبان أو قساوسة أو مبشرون أو مستشرقون ، والقلة القليلة القادرة من الترجمات التى قام بها المسلمون كترجمة مولانا أبى الأعلى المودودى وعبد الله يوسف على فى الانجليزية والأستاذ محمد حميد الله فى الفرنسية هى ترجمات قليلة لا تزيد عن أصابع اليد الواحدة[1] .

إن المسلم الذى ذاق حلاوة الإيمان ، وحفظ القرآن الكريم ودرس علومه ، لابد وأن يختلف فى ترجمته للقرآن عن غير المسلم الذى لا يرعى للقرآن الكريم حرمة ، ولا ذمة . ناهيك عن الإنسان الذى لا يدرك مغزى أحكام القرآن الكريم وتعاليمه الخلقية وتوجيهاته السامية للفرد والأسرة والمجتمع ، وللحاكم والمحكوم ، فى السلم والحرب ، والذى لا يدرك مغزى التوحيد والعبودية لله ، ولا لمبادئه ونظمه فى مختلف نواحى الحياة ولا يطبقها فى حياته . كيف يتسنى لهذا الإنسان أن يذوق حلاوة القرآن ويفهم مراميه وأبعاده وأغواره وكيف تتجلى له تأويلات هذا الكتاب الكريم وأسراره وحقائقه حتى يستطيع أن يترجم معانيه إلى لغة أخرى . فإذا أضفنا إلى هذا العناد المكابرة وسوء النية والجهل فى إدراك عربية القرآن الكريم المعجزة ، فإن المحصلة تكون ما بين أيدينا من كوارث الترجمات الأوروبية التى فعلت بكتاب الله ما يشق على النفس ذكره .

لقد حرّفوا الكلم وأعادوا ترتيب السور حسب ما يرى المؤلف مدعيا أنه ترتيب النزول ، أو يترجم ترجمة مرسلة للسور دون التقيد بآيات هذه السور . وقد تكون السورة فى مقال واحد أو فى عدة مقالات أو يؤلف ما يسميه مختصر القرآن أو قرآن محمد أو قانون الأتراك أو إضافة صور يدعى المؤلف أنها للنبى أو أهم عشر سور فى القرآن أو ما يسمونه أحاديث محمد حول المائدة وغير ذلك مما ارتكبه القوم بحق كتاب رب العالمين . ولو حاولت عرض نماذج لهذه التحريفات والأباطيل فى اللغات الأوروبية التى ترجم إليها القرآن الكريم لاحتجت إلى مجلدات فضلا عن

---

(١) بلغت الترجمات الكاملة للقرآن الكريم فى اللغات الأوروبية مع طبعاتها المتعددة ٦٧١ ترجمة وطبعة ، بلغت الترجمات الجزئية والمختارات ٢٤٥ ترجمة وذلك حتى عام ١٩٨٠ فى ٢٣ لغة أوروبية (البيبليوغرافيا العالمية لترجمات معانى القرآن الكريم – مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية – إستانبول ١٩٨٦) .

أننى بهذا العمل أعيد نشر ضلالتهم وأكررها والواقع أن رأس الفتنة هى الترجمة اللاتينية الأولى عام ١١٤٣ م لروبرت الكيتونى (Robert of Ketton) والتى لم تكن ترجمة فقط ، وإنما أضيف إليها هجوم وقدح فى الإسلام والقرآن ونبى المسلمين فيما يسمونه Polemics ثم لحقتها الترجمة اللاتينية الثانية عام ١٧٢١ م والتى قام بها لودفيج ماراتشى (Ludovico Marracio) وهى أشد قدحا وهجوما من الأولى .

وقائع وأحداث على الطريق :

ما أن مرت مائة عام فقط على وفاة سيدنا محمد ﷺ عام ٦٣٢ م حتى كانت جيوش المسلمين قد اجتاحت أسبانيا لتصل إلى نربونة (Narbonne) فى الركن الشمالى الغربى لحوض البحر الأبيض المتوسط على الحدود بين فرنسا وأسبانيا . وكان ذلك عام ٧٢٠ م ثم وصلوا إلى تولوز (Toulouse) عام ٧٢١ م فكاركاسون (Carcassonne) عام ٧٢٥ م وبوردو (Bordeaux) عام ٧٣٢ وتور وبواتييه (Tours&Poitiers) قرب باريس عام ٧٣٢ م، وبهذا تكون فتحت ما يقرب من نصف مساحة فرنسا المعروفة لنا حاليا .

أما جنوب ايطاليا وصقلية وكورسيكا ومالطة وسردينية وجزر البليارد ورودس وقبرص وجبال الألب وسويسرا فقد سقطت كلها فى أيدى المسلمين لفترات مختلفة .

ولا شك أن هذا الفتح الإسلامى الصاعق قد زلزل أوروبا الغارقة فى جهالة العصور الوسطى فى ذلك الوقت ، وكانت أطرافها الشمالية لا تزال تدين بالوثنية وكانت تهاجم من الشرق والشمال بالوثنيين ، ومن الجنوب والجنوب الغربى بالمسلمين . وقد تم فتح الأندلس وجزء من لانجدوك (Languedoc) (فى جنوب فرنسا) فى أقل من سنتين . ويقول المؤرخون العرب أن خطة موسى بن نصير كانت تقضى بأن يعود إلى مقر الخلافة الأموية فى دمشق عن طريق ألمانيا ومضيق القسطنطينية وآسيا الصغرى ملتفا بذلك حول البحر الأبيض المتوسط . وكان المسلمون فى فترة من فترات هذا الغزو الصاعق يغدون ويروحون بحرية فى جميع أنحاء سويسرا ، حتى وصلوا إلى أبواب مدينة سانت جال Saint-Gallen قرب بحيرة كونستانز Constance .

لقد عبرت الحضارة العربية الإسلامية إلى أوروبا من خلال أسبانيا وصقلية ومن خلال سوريا أثناء الحروب الصليبية . ولا شك أن أسبانيا كانت أهم طريق مرت عبره الحضارة العربية الإسلامية التى أيقظت أوروبا عندما غدت أسبانيا منطلقا لترجمات المعارف والعلوم العربية[1] على

---

(١) لقد بلغ الرق والحضارة الإسلامية فى الأندلس مبلغا أشاد المسيحيون أنفسهم بما بلغته قرطبة من الرقى وازدهار الصناعة والفنون وبما كان يسود قصورها من الترف والسلوك الرفيع ، والتقدم الثقافى والعلمى الذى حدا بجورج الثانى ملك إنجلترا إلى إرسال بعثات علمية إلى الأندلس لتنهل من المعرفة والعلوم فى بلاد المسلمين . وكانت إحدى هذه البعثات تضم ١٨ فتاة يرافقهن رئيس موظفى القصر الملكى=

نطاق واسع فى مدينة طليطلة . كما ساهمت صقلية العربية فى نقل الثقافة والعلوم العربية والحضارة الإسلامية فى تعاون حضارى فريد فى تاريخ العلاقات بين العرب وأوربا ، فقد نقل النورمانديون حكم صقلية فى ذلك الوقت آداب وعلوم العرب واستخدموا العربية لغة رسمية إلى جانب اللاتينية واليونانية ، وضربوا النقوذ على النمط الإسلامى وكان أشهر حكامهم فريدريك الثانى ١٢١٥ - ١٢٥٠ م وابنه مانغرد . وكانا يعرفان العربية قراءة وكتابة وقد ألفا بها وأنشأ فريدريك جامعة نابولى عام ١٢٢٤ م مهديا إياها مجموعة كبيرة من الكتب العربية . وكان من الممكن أن يكون التفاعل بين الحضارة الإسلامية وأوروبا مدخلا منصفا للإسلام من قبل المسيحية فى أوروبا ، كما كان من الممكن بشىء من الموضوعية والبعد عن التعصب الأعمى والمكابرة توفير الصراعات الطويلة والآلام المأسوية التى خضبت تاريخ العلاقات الإسلامية المسيحية لو تناول المسيحيون هذا الاحتكاك الحضارى بنظرة أكثر واقعية وبعيدة عن التعصب الدينى الأعمى الذى سيطر على قياداتهم فى ذلك العصر ، وكانت القيادة فى يد الكنيسة التى وجدت فى عداوتها للإسلام والمسلمين وسيلة لحل الخلافات ، وتوحيد الكلمة على عدو مشترك هو الإسلام والمسلمين وتأكيد زعامة الكنيسة وتفوقها على الملكيات الأوروبية بتوجيهها لحملات عسكرية إلى بلاد المسلمين .

ولقد اتفق المؤرخون على أن عصرا جديدا للكنيسة الغربية بدأ فى النصف الأول من القرن الحادى عشر وذلك بتزعم البابوية لأوروبا باعتبارها خليفة بطرس فى وراثته للمسيح ، وتمكنها من فرض طاعة

= النبيل« سفيلك » . وعلى رأس البعثة الأميرة دوبانت إبنة أخت الملك وقد جاء فى خطاب الملك إلى الخليفة هشام الثالث ما يلى :

« من جورج الثانى ملك انجلترا والغال والسويد والنرويج إلى الخليفة ملك المسلمين فى الأندلس صاحب العظمة هشام الثالث الجليل المقام .

بعد التعظيم والتوقير فلقد سمعنا عن الرقى العظيم الذى تتمتع بفيضه الضافى معاهد العلم والصناعات فى بلادكم العامرة فأردنا لأبنائنا اقتباس نماذج هذه الفضائل لتكون بداية حسنة فى اقتفاء أثركم لنشر أنوار العلم فى بلادنا التى يشملها الجهل من أركانها الأربعة . وقد وضعنا ابنة شقيقتنا الأميرة دوبانت على رأس بعثة من بنات الأشراف الانجليز ، لتتشرف بلثم أهداب العرش ، والتماس العطف لتكون مع زميلاتها موضع عناية عظمتكم ، وحماية الحاشية الكريمة ، وحدب من لدن الذين سيتوفرون على تعليمهن ، وقد أرفقت الأميرة بهدية متواضعة لمقامكم الجليل أرجو التكرم بقبولها مع التعظيم والحب والإخلاص » .

من خادمكم المطيع : جورج م . أ

د . محمد جميل غازى - الإسلام يحيا فى الأندلس - دار الأنصار - القاهرة ١٩٨١ ، ص : ٣٠ - ٣١ ، نقلا عن كتاب العرب ، عنصر السيادة فى القرون الوسطى للمؤرخ الإنجليزى جون دواتبورت .

الملوك والشعوب لها . والظاهرة الثانية فى هذا العصر الجديد للكنيسة هو ظهور الرهبانيات التى تدعو للإصلاح . وكانت رهبانية كلونى (Cluny) التى أسست فى فرنسا من الرهبانيات التى مهدت لهذه الحركات الإصلاحية ، متمتعة بنفوذ واسع امتد إلى أسبانيا والفاتيكان . وقد سميت الفترة من ١٠٥٠ م إلى عام ١١٥٠ م بالنهضة الأولى وفيها ظهر التعليم العالى والفكر الفلسفى وظهر علم اللاهوت بمفهومه الحديث ، كما أن البابوية تأثرت كثيرا بصيحات النجدة التى كانت تطلقها الكنيسة الشرقية من وقت لآخر تحت تأثير الضغط السلجوقى على البيزنطيين فى آسيا الصغرى وقد استنجد الإمبراطور البيزنطى الكسيوس الأول بالبابا أوربان الثانى(1) (Urban II) « معلن الحرب الصليبية على المسلمين فى دير كليرمونت » Clermont عام ١٠٩٥ م .

ومن الرهبانيات التى كان لها دور بارز فى هذه الصحوة المسيحية رهبانية سيتو Citeaux بفرنسا والتى أسست عام ١٠٩٨ م وكان شعارها الحياة البسيطة الفقيرة والعمل اليدوى ، مؤكدة بذلك المبادىء التى أعلنها القديس بنديكت St. Benedict فى إيطاليا حيث النشأة الأولى

---

(١) البابا أوربان الثانى (Urban II) (١٠٣٥ - ١٠٩٩) وهو خريج مدرسة دير كلونى الفكرية ، ولد فى لاجيرى بمقاطعة شامبانى بفرنسا ودرس فى سواسون وريمى ويقال أنه درس فى الأندلس ، وتقلد عدة مناصب انتهت به إلى أن أصبح راهبا فى دير كلونى من عام ١٠٧٠ حتى عام ١٠٧٤ .

وقد سارع إلى ترجمة أفكار دير كلونى فور تثبيت مكانته فى كرسى البابوية بإعلانه الحروب الصليبية فى مجلس كلير مونت عام ١٠٩٥ فى خطبته الشهيرة وسمى هذه الحروب « الحرب الصليبية الأولى » وكأنه يدعو إلى غيرها . كما ساهم فى إعانة الجيوش المسيحية لاسترداد أراضى الأندلس من المسلمين ، كما أعاد ترتيب الكنيسة فى أسبانيا وضمن بذلك تأييد الأسبان له فضلا عن الفرنسيين المتعاطفين معه . كما سعى إلى توحيد الكنيسة البيزنطية والكنيسة اللاتينية وذلك فى مدينة بارى عام ١٠٩٨ .

ومات أوربان الثانى خريج كلونى فى ٢٩ يوليو ١٠٩٩ بعد أن سقطت القدس فى ١٥ يوليو ١٠٩٩ فى أيدى الصليبيين **ولا أدرى هل علم بأخبار سقوط القدس قبل موته أم لا ؟ وهل علم بالمذبحة الكبرى التى كانت ثمرة دعواه المتعصبة أم لا ؟**(*) وهل كانت هذه الحرب بدوافع دينية حقيقية لتخليص الأراضى المقدسة من أيدى المسلمين ؟ أم كانت مخرجا لتوجيه جيوش الأمراء والملوك إلى خارج أوروبا لتقوى شوكة الكنيسة ؟ أى أنها كانت حربا لحل مشاكل داخلية على حساب فتح دينى عاطفى فى الخارج .

وعلى كل الأحوال فهذه العينة الكلونية مثال صارخ على التعصب الأعمى الذى مارسه أوربان وتبعه رهبان آخرون مثل بيتر الهرميت وبطرس الكلونى وغيرهم .

(*) وصلت أنباء سقوط القدس بعد مدة قصيرة من موت أوربان واعتلاء باسكال الثانى كرسى البابوية . (The Oxford dietionary of Papes) 161 p.

لحركة الرهبانيات ، التى بدأت صغيرة متواضعة مثل رهبانيات كامالدوليس Camaldolese وفالومبروسان Vallombrosans ثم انتقلت الحركة الرهبانية إلى فرنسا حيث اشتد عودها فظهرت رهبانية جراند مونتين Grandmontines (عام ١٠٧٧) ورهبانية كارثوسيان Carthusians (عام ١٠٨٤) وظهرت حركات أخرى فى بريطانيا وانتشرت الرهبانيات فى أوروبا عامة حتى بلغت نقطة التشبع فى القرن الثانى عشر . وكان من أشهر رؤساء هذه الرهبانيات سانت برنارد St. Bernard رئيس رهبانية سيتو Citeaux فى كليرفو Clairvaux من عام ١١١٥ م حتى عام ١١٥٣ قاد فيها رهبان سيسترسيان Cistercians لمدة تقرب من الثلاثين عاما ، وكان منافسا قويا لرهبانية كلونى ورئيسها بطرس الكلونى . أما رهبانية فرسان المعبد فقد بلغت شأوا كبيرا فى فرنسا وقامت بدور بارز فى الحرب الصليبية وكان لها صفة عسكرية كما أثرت ثراء فاحشا نتيجة للهبات والتبرعات والأوقاف التى انهالت عليها لدورها فى الحرب الصليبية حتى أصبحت مع الوقت مصدر قلق لملوك فرنسا ، حتى أن الملك فيليب الرابع اضطر للتخلص من اثنين من البابوات ، فاختطف بونيفاك الثامن Boniface VIII (١٣٠٣ م) ودس السم لبنديكت الحادى عشر Benedict XI (١٣٠٥ م) حتى تمكن من تعيين كليمنت الخامس Clement V كى يساعده فى عملية سحق فرسان المعبد عام ١٣٠٧ م .

واعتبر هذا القرن أى القرن الثانى عشر العصر الذهبى للرهبانيات التى انتشرت فى ربوع أوروبا مثل رهبانيات كلونى وكليرمونت أوفنينيون وباريس فى فرنسا وكلونيا وآخن فى ألمانيا وكانتر برى فى انجلترا وسانت جال فى سويسرا وكانوزا وروما فى إيطاليا وسينتياجودى كومبا ستيلا فى أسبانيا .

وطغت أسماء مفكرين وظهرت اتجاهات وفلسفات واشتهر كثيرون بحركاتهم الإصلاحية وعمت المسيحية يقظة عامة وهجمة قوية على الإسلام . وقاد هذه الحركات رهبان أمثال لانفراك وأنسيلم فى كانتر برى وهيج وبطرس فى كلونى وريتشارد فى سانت فيكتور وبرنارد فى كليرفو . وفى ظل هذا الجو المكفهر القاتم المشحون بعداوة الإسلام ومهاجمته على كل الجبهات فى صقلية والأندلس والقدس، تُرجم القرآن الكريم أول ما ترجم فى أوروبا إلى اللغة اللاتينية لغة الكنيسة .

دير كلونى : Monastry of Cluny

لابد من التعريف بهذا الدير الذى أخذ زمام المبادرة بحرب الإسلام والمسلمين فكريا فى فرنسا وخارجها مما أدى إلى تكوين عداوة وسوء فهم للإسلام دائمين حتى يومنا هذا . فقد تأسس دير كلونى عام ٩١٠ م فى مقاطعة بورجاندى (Burgundy) ، وكان لعائلة مونت بواسيه الفضل فى إنشاء هذا الدير والسهر على شئونه المالية والادارية . فقد تقلد أفراد

هذه العائلة منصب رئاسة الدير بطريقة وراثية حسب التدرج العائلي .

وقد بلغ هذا الدير في القرن الثاني عشر شأوا عظيما وكان له أهمية كبيرة في أوروبا ، واعتبر مركزا هاما للنهضة وتجديد الفكر المسيحي ومدرسة كبيرة لهذا الفكر ، كما كان للدير مرتبة مميزة لدى البابا في روما وكان له الحق في الارتباط بالأديرة الأخرى في وضع استقلالي مما أعطاه نفوذا كبيرا وثروة عظيمة وذلك بفضل رؤسائه الذين أداروه بحكمة ومهارة ، مما أدى إلى أن يصبح عاصمة لإمبراطورية رهبانيات كبيرة تحكم ستمائة من الأديرة تنتشر في فرنسا وأسبانيا وعشرة آلاف راهب يتوزعون على مساحة كبيرة من الأرض .

وقد تخرج من هؤلاء الرهبان باباوات[1] وكاردينالات ومستشارون للملوك والأباطرة . في عام ٩٧٢ م أي بعد إنشاء الدير بحوالي ٦٢ عاما وقعت حادثة قد يكون لها دلالة على الأحداث بعد ذلك ، وكان لهذه الحادثة دوى كبير في مختلف الأقطار الأوروبية في ذلك الحين وضج لها المسيحيون يطالبون بالأخذ بالثأر .

« والقصة تقول أن القديس مايول Saint Mayeul كان يحظى باحترام وتقدير الجميع ، وقد بلغ من الشهرة أن النية كانت قد اتجهت في وقت معين إلى ترشيحه لمنصب الباباوية ، كما كان رئيسا لدير « كلوني » في بورجونيا في ذلك الوقت .

كان مايول هذا يعبر جبال الألب وتجمّع معه عدد من الحجاج العائدين من روما في شكل قافلة وصلت إلى نهر « دراك » في مكان ضيق بين النهر والجبل حيث سقطت القافلة في أسر جيوش المسلمين المتمركزة على قمم الألب ، وعلى عادة الأسرى في دفع فدية للخروج من الأسر ، فقد اتفقوا على فدية مقدارها ألف ليرة من الفضة .

وقد أرسل مايول رفيقه إلى دير كلوني لإحضار الفدية لفك أسره وأسر من معه وكتب رسالة مهيجة للمشاعر قال فيها : « إلى الإخوان رهبان دير كلوني من مايول المسكين المقيد بالأغلال الخ ... والذى مسته لذعات الموت » .

وقد استغرق الرهبان في البكاء عند قراءة رسالته ، وسارعوا إلى جمع الأموال الموجودة في الدير والتجأوا إلى سكان المنطقة واستدروا عطفهم وجمعوا منهم مبالغ على سبيل الصدقة ، حتى جمعوا الفدية وأطلقوا سراح الأسرى » . هذه الواقعة لابد وأنها ترسبت في وجدان أهل الدير .

---

(١) مثل البابا أوربان الثاني Urban II الذى أعلن الحرب الصليبية على المسلمين .

بطرس الكلونى (١٠٩٤ - ١١٥٦ م):

Peter (Pierre) of Cluny

هو بيير موريش دى مونت بواسيه أو بيتر فينيرا بلى من عائلة مونت بواسييه مؤسسة دير كلونى ، شغل منصب رئاسة الرهبانية عن عمر يناهز الثمانية والعشرين عاما وكان ذلك فى عام ١١٢٢ م وظل فى الرئاسة حتى توفى عام ١١٥٦ م أى حكم الرهبانية وتوابعها لمدة أربع وثلاثين سنة .

وكانت الرئاسة معقودة له بحكم درجته العائلية فى وراثة الرئاسة حتى قبل مولده . وكان من أجداده فى رئاسة الرهبانية هيوز الأول الذى تلقى النذر من بطرس بالترهب . وقد تولى بونتيوس أخو بطرس رئاسة الدير ولمدة ثلاثة أشهر وبقوة السلاح ، فقد اقتحم الدير مع جيش صغير من المرتزقة واستولى عليه ، وأثار حكمه الرعب وسجن كثيرا من الرهبان ونهب ثورة الدير وترك الحكم لبطرس والدير فى أحوال مالية سيئة .

وكان بطرس المعتل الصحة كثير الأسفار لتدعيم إمبراطورية الأديرة التابعة له ، جامعا الأموال والأراضى والهبات من الملوك والأمراء .

وقد ظلت رهبانية كلونى مزدهرة حتى الثورة الفرنسية عندما تشتت الرهبان بسبب هذه الثورة فى أكتوبر ١٧٩١ ثم نهبت فى نوفمبر من العام نفسه ، وأحرق الثوار الكتب والمقدسات فى ساحة السوق ، وعرضت الكنيسة للبيع فى مزاد علنى وخربت نهائيا بين عامى ١٧٩٨ - ١٨٣٢ . وبذلك ضاعت معالم أكبر مؤسسة مسيحية بعد الفاتيكان (*)

وكما ذكرنا سابقا فقد كان بطرس الكلونى على خلاف مذهبى مع رئيس رهبانية أخرى تدعى كليرفو Clairvaux وهو سان بيرنارد St. Bernard الذى كان ينتقد رهبانية كلونى . واتسع الخلاف المرير إلى أن أصبح أسوأ خلاف حدث فى تاريخ الرهبانيات والذى سمى الخلاف بين البيض والسود نسبة إلى أرواب « السيسترسيون » Cistercian البيضاء وهم من البندكتيين المتشددين ويرأسهم برنارد وبين أتباع بطرس الكلونيون ذوى الأرواب السوداء . وقد حاول بطرس فى رسائل عديدة موجهة إلى برنارد أن ينهى الخلافات بين الرهبانيتين والمذهبين ، كما حاول إثارة اهتمامه بأفكاره عن الإسلام والمسلمين وجذبه إلى عدو مشترك يتوجهون إليه بدلا من خلافاتهم .

كان بطرس الكلونى ينادى بحرب المسلمين بطريقة مزدوجة أى بحرب

(*) قام معهد العصور الوسطى الأمريكى بعمل حفريات وتنقيب عن كنيسة دير كلونى بين عامى ١٩٢٨ - ١٩٣٨ م .

عسكرية وحرب فكرية وكان فى كتاباته للملوك الصليبيين يؤمن بأن يكون الراهب مسيحيا فى فضائله عسكريا فى أعماله، وأن تنصير المسلمين أنفع للمسيحية من قتلهم .

لقد تفوق بطرس الكلونى على الصليبيين فى صليبيته . فالصليبى كان همه فتح بيت المقدس وذبح المسلمين فى المسجد الأقصى ، بينما كان بطرس الكلونى يتمنى أن يصحب هذا الفتح العسكرى المجيد (الذى يؤيده) ، فتحا روحيا أيضا بتنصير المسلمين (وهى بداية محاكم التفتيش) وأن سيف الكنيسة الحقيقى ليس هو ذلك السيف المعروف بل سيف التبشير بالإنجيل والتنصير .

وكان يعتقد أن الحروب الصليبية كانت تهدف أولا وأخيرا إلى تنصير المسلمين ولكنها تحولت إلى عمل سياسى وعسكرى فقط ، فاقدة بذلك مهمتها الأساسية ، والتى لم تتم .

وأرجع السبب فى ذلك إلى عدم معرفة المسيحيين بحقيقة الدين الإسلامى ، لذلك فإن المهمة الأساسية التى أوجبها على نفسه وحاول إغراء برنارد بمشاركته فيها هى دراسة هذا الدين ومحاجة المسلمين وإقناعهم بالتخلى عن الإسلام إلى المسيحية وإلى المخلص (بداية الاستشراق) .

وبدلا من شعار الحروب الصليبية الذى كان « نذبح المسلمين محبة فى الرب To Slay for God's love » نرفع شعار « سيف الكلمة بدلا من السيف Verbalis ad usum, ferreus ad nutum » فأنا اقترب منك وأقول بالكلمات وليس بالقوة ولكن بالتفاهم ، وليس بالكره بل بالمحبة ، لا كما يفعل قومنا دائما بالسلاح » .

ولكن الكلونى نسى أن المسلمين لا يعرفون اللاتينية التى يتحدث ويكتب بها . ولا شك أن الحروب الصليبية التى دُبِّرت لحرب أعداء المسيحية فى بلاد بعيدة لإيقاف زحف المسلمين على بلاد النصارى قد خلبت لبه كمسيحى ونالت تأييده الكامل ، إلا أنه كان يريد إضافة بعد آخر لهذه الحرب للوصول إلى النتيجة المرجوة وقد ساهم فى إعداد الحملات الصليبية ، وكان لا يمكن تصوره مخالفا لرغبات البابا فى تجهيز هذه الحملات .

وقد دُرِسَت الحرب الصليبية العسكرية ونالت اهتمام المؤرخين فى الوقت الذى أُهملت فيه دراسة ساحة الحرب الفكرية على الرسالة المحمدية ، والتى كانت أشد أثرا وتخريبا وتضليلا . وإن كان الأثر العسكرى للهجمة الصليبية قد توقف فى حينه على يد صلاح الدين الأيوبى إلا أن الهجمة الفكرية ما زالت مستمرة حتى الآن .

وإذا كان البابا أوربان الثانى خريج دير كلونى قد أعلن الحرب العسكرية على المسلمين فى خطبته الشهيرة فى كليرمونت عام ١٠٩٥ كما أسلفنا . فإن بطرس الكلونى قد أعلن الحرب الفكرية على

المسلمين والتى ما زالت آثارها تَشُرّ من الغرب عداء وبُغضا للإسلام والمسلمين ونبى الإسلام حتى عصرنا الحاضر .

وفى هذا السبيل خرج بطرس الكلونى فى عام ١١٤٢ برحلة إلى أسبانيا مكلّفا جفرى أوف بوردو برعاية الرهبانيات فى أثناء غيابه . وذلك بعد أن تلقى دعوة من الإمبراطور الفونس السابع لزيارته فكانت فرصة للإطلاع على كتابات المسلمين وإنتقاء ما يريده للترجمة اللاتينية ولقاء الإمبراطور الذى كان جده ألفونس السادس[١] ممن يدّعمون الدير بمساهمة سنوية تبلغ ألف مثقال[٢] سنويا ، كما أنه تبرع ببناء كنيسة فى كلونى شكرا لله عندما سقطت طليطلة عام ١٠٨٥ .

وبعد توقف هذه التبرعات ولسوء الأحوال المالية فى الرهبانية كانت رحلته لأسبانيا تخدم أغراضا كثيرة ، وظل ينتقل بين الأديرة متفقدا شئونها ومشاكلها وقابل الإمبراطور الفونس السابع بعد أن زار بامبيللونا وكومبوستيلا (التى عاون رهبانها على تخليص أسبانيا من المسلمين) ودير سانتنا ماريا دى ناجيرا ثم سلامانكا (الخريطة) حيث قابل الفونسو السابع الذى كان يحاصر المرابطين فى Coria وقد أقطع الفونسو كنيسة القديس بدرو دى كاردينا بجوار بوّرجوز لدير كلونى مع أملاك أخرى بالإضافة إلى العوائد الملكية التى يحصلها من حمامات البلدة العامة .

ولعل ما يهمنا فى هذه الرحلة هو تكليف بطرس الكلونى مجموعة مترجمين لدراسة وترجمة بعض الكتب للتعرف على الإسلام وتمويله لهذا المشروع واختياره لعدة كتب ألفها يهود متنصرين أو نصارى مستعربين وهى كتب أبعد ما تكون عن الإسلام الحقيقى ، بل هى إلى الأساطير والتلفيق أقرب ، ومن هذه الكتب اطلع الغرب أول ما اطلع على الإسلام ، هذا بالإضافة إلى توصيته بترجمة القرآن الكريم وذلك استعدادا لدحضه وتفنيده والهجوم عليه وتحريف كلماته ومعانيه والاستهزاء بما جاء فيه والتشفى من المسلمين .

وإن كان بطرس الكلونى هو أول من بدأ عملية النقد والدحض للإسلام Polemic فى الغرب إلا أنه سبقه آخرون فى الشرق بنفس العملية بما يسمى النقد الشرقى (Oriental Polemic) وينبع النقدان الغربى والشرقى من معين واحد هو الكره والحقد ومرارة الهزيمة .

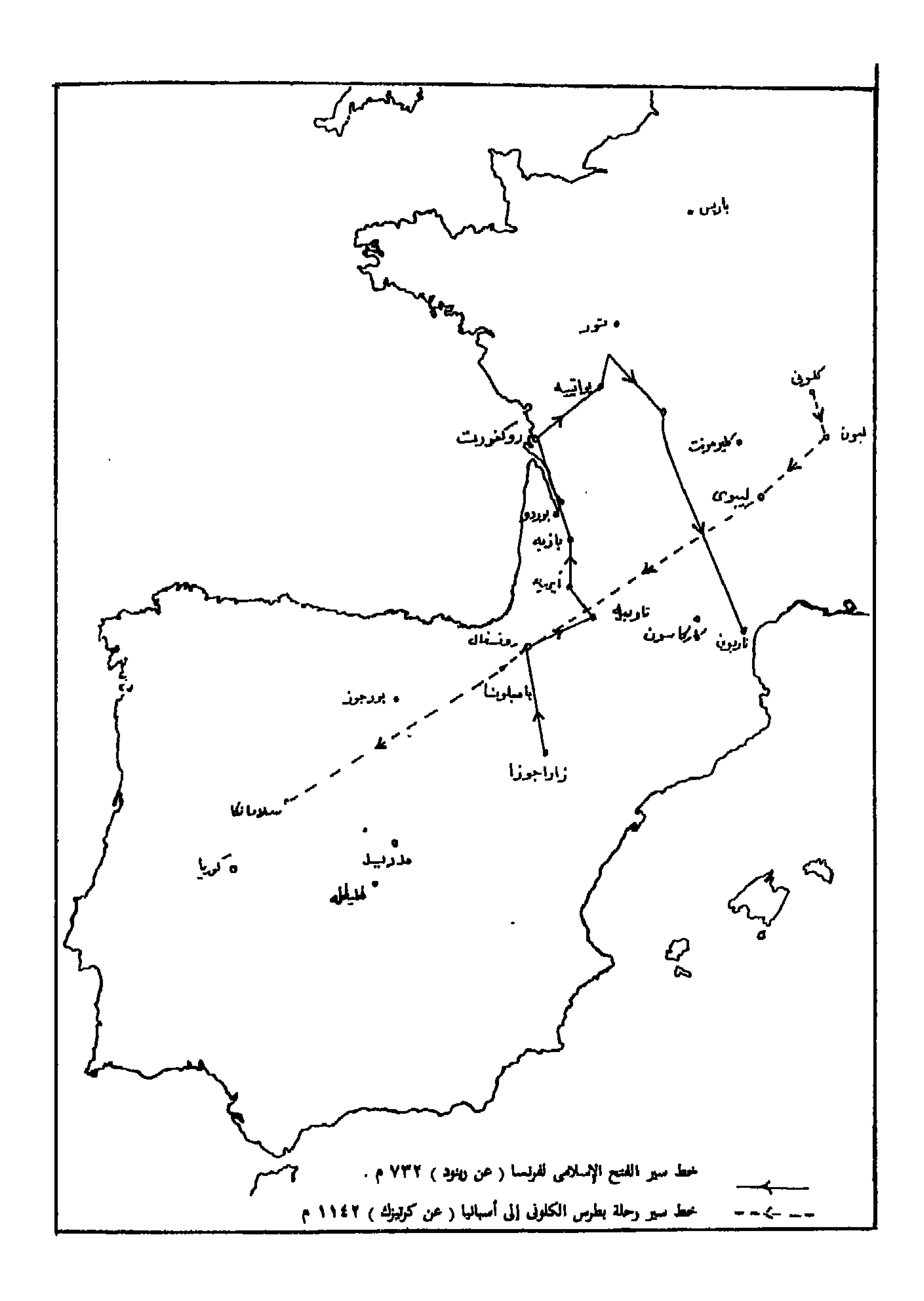
النقد[٣] الشرقى Oriental Polemic :

بدأت عملية النقد والدحض للإسلام

(١) ألفونس السادس : إستعاد طليطلة من المسلمين عام ١٠٨٥ م .

(٢) المثقال : وحدة موازين عربية كانت تستعمل فى ذلك الوقت فى أسبانيا .

(٣) كلمة النقد ليست أدق الكلمات لمقابلة Polemic ولكن الكلمة تتراوح ما بين القدح والتهجّم والنقد والدحض والمحاجة والمجادلة والتفنيد وكل ما يهاجم به المرء دين الآخرين فكريا .



خط سير الفتح الإسلامى لفرنسا (عن رينود) ٧٣٢ م .

خط سير رحلة بطرس الكلونى إلى أسبانيا (عن كريترك) ١١٤٢ م

بين المسيحيين الناطقين باللغة اليونانية الذين هزمهم العرب فى سوريا والذين عاشوا تحت الحكم الأموى . وقد نما هذا النقد الشرق وأصبح له أدبا خاصا باللغة العربية (إن صح التعبير) كما نما فى الوقت نفسه نقدا بيزنطيا فى المناطق المجاورة لأراضى المسلمين كان أكثر حرية فى إظهار عدائه الصريح للإسلام .

وكانت هذه الحرية النفسية المعادية للإسلام تنتشر بين المسيحيين المحكومين بالحكم الإسلامى فى سوريا والعراق تحت حكم الأمويين والعباسيين وكانت المرارة تزداد بمرور الزمن .

وقد تبنى الغرب اللاتينى هذا النقد الشرقى فيما بعد ، وكان اللاتين فى تهجمهم على الإسلام متأثرين بالأفكار التى وردت إليهم من المسيحيين العرب واليونانيين فى الشرق علاوة على ما تعلموه من المستعرَبين[1] من مسيحيى الأندلس الذين عاشوا تحت حكم المسلمين (Mozarabs) وكان أول المتصدين للإسلام فى الشرق محاجة ومجادلة هو يوحنا الدمشقى وخليفته ثيودور أبو قرة . ويوحنا الدمشقى St. John of Damascus المولود لخمسين سنة من الهجرة قد أطلق شرحا أو صيغة تتبنى إتجاها قاسيا لكل معتقدات الإسلام والمسلمين ، بل يتطرف لإنكار كل ما يعتقده المسلمون عن الله أو المسيح حتى لو كان هذا الإعتقاد منسجما مع ما جاء فى المسيحية ، فطالما جاء به الإسلام فهو مرفوض ، كما ربط يوحنا الدمشقى بين الإسلام ومعتقدات المشركين فى الجاهلية ، وكان يظن أن الانطلاقة الإسلامية ما هى إلا زوبعة قصيرة العمر سرعان ما تعود إلى سابق جاهليتها وشركها . وكتاباته ومجادلاته هى خلط بين الإسلام ومعتقدات الجاهلية ومن كتاباته Dialexis-de haeresibus وفيها أثار الشبهات وهاجم الإسلام ومعتقداته رابطا إياها بالوثنية والشرك الجاهلى ولم يتخذ موقفا دفاعيا عن المسيحية فقط بل إتخذ موقفا هجوميا .

وبدأ فى التلاعب الجدلى الذى يتقنه المسيحيون المتأثرين بالفلسفات اليونانية فأثار مسائل جدلية مثل هل كلام الله مخلوق أم غير مخلوق ؟ وهل روح الله مخلوق أم غير مخلوق ؟ وهل كان هناك وقت لا كلام فيه لله ولا للروح ؟

وكان هذا الأسلوب الجدلى غريبا على المسلمين بينما كان أسلوبا عاديا كثرت ممارسته بين المسيحيين . ولعل كلمة « جدل بيزنطى » قد نبعت من هذه

---

(١) المستعربين (بفتح الراء) وليس بكسرها . فالناس هنا تشبهوا بالعرب فى الحضارة والثقافة واللغة وإن لم يدخلوا الإسلام فكان استعرابهم نتيجة لدخول المنتصر . وهذا يختلف عن الذى يستعرِب (بكسر الراء) مختارا لأغراض ومآرب لا يعلمها إلا الله . وقد سماهم العرب Mozarabs وهو نحت لكلمة مستعرب . كما سمى المولّدون Mudejars .

المجادلات العقيمة . وقد وصل بيوحنا الدمشقى الإسفاف إلى درجة الحضيض فأشار إلى معتقدات إسلامية قرآنية بطرق غير صحيحة مثل « ناقة الله » وأن الوحى الذى ادعاه الرسول « كذا » كان يصاغ حسب رغباته الجنسية مشيرا إلى قصة زيد وزينب التى أعتبرت بعد ذلك (عند المسيحيين) من الكلاسيكيات التى يتغنون بها كيدا للإسلام .

وهو الذى ابتدع فكرة أن الرسول كان يستعين براهب مسيحى آبق[1] فى نقل ديانته عن العهدين القديم والجديد وكانت هذه الشبهات التى أثارها الدمشقى قد تلقفها المسيحيون فى الأندلس ونقلوها إلى اللاتين وكانت هى أساس الهجوم اللاتينى الغربى على المعتقد الإسلامى بعد ذلك .

وخلاصة القول أن حنا الدمشقى الذى كان يعيش فى كنف البلاط الأموى متمتعا بالحرية والأمن فى ظل المسلمين قد استغل هذه الحرية ليضع أساس الهجوم بإشارة الشبهات والتى أخذ اللاتين الغربيون (بطرس الكلونى) بعد ذلك طرف الخيط وأخذوا فى ترديدها بأساليب مختلفة .

فقصة نقل أفكار الدين الإسلامى عن كتب العهدين القديم والجديد عن طريق الراهب المسيحى بحيره والذى أصبح بعد ذلك فى أساطيرهم يدعى سرجيوس النسطورى ، والتى رددها البيزنطيون ونقلها عنهم اللاتين وسجلها المسيحيون الناطقون بالعربية فى كتاباتهم مدعين أن بحيره قد أُجبر على كشف أسرار المسيحية لمحمد ، وكيف أن الناس قد خُدعت فى بقرة تأتى من السماء تحمل القرآن على قرنيها . أنها كتابات تحمل هجوما على شخص الرسول وسيرته وأخلاقه . وجاءت كتابات أخرى لبيزنطيين حاقدين رافضين للقرآن والنبوة أمثال نيكيتاس Nicetas فى كتاباته Anatrope وزيجابينوس فى كتاباته المتأثرة بالدمشقى Panoplia Dogmatike .

وكان من الطبيعى أن يكون النقد الشرقى سابقا للنقد الغربى وذلك لسبق هزائم البيزنطيين أمام المسلمين على هزائم اللاتين .

فلم يكن التعرّف على الإسلام ملحا فى الغرب حتى التقى الغرب وجها لوجه مع المسلمين فى فلسطين (الحروب الصليبية) وأسبانيا وصقلية وجنوب إيطاليا وفرنسا وسويسرا . وعندما شعر الغرب اللاتينى بالحاجة إلى التعرف على هذه القوة الجديدة ، وعندما بدأ انحسار المسلمين عن صقلية وفرنسا وشمال أسبانيا ، كانت رحلة

---

(١) ﴿ إفك افتراه وأعانه عليه قوم آخرون ... ﴾ (الفرقان : ٤) .
﴿ ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر ، لسان الذى يلحدون إليه أعجمى وهذا لسان عربى مبين ﴾ (النحل : ١٠٣) .

بطرس الكلونى لأسبانيا ليبدأ هجومه الفكرى على الإسلام استكمالا للهجوم السياسى والحربى .

مشروع بطرس الكلونى لدراسة الإسلام ومهاجمته :

ومن المناسب هنا قبل الحديث عن الكتب التى اختارها بطرس الكلونى لتترجم وتكون قاعدة لهجومه على الإسلام ، التحدث عن مدرسة للترجمة والنقل من العربية إلى اللاتينية أقامها القس رايموند فى كنيسة بطليطلة فى عام ١١٢٥ - ١١٥١ أى بعد سقوط المدينة فى يد ألفونس السادس بعد أن عاشت حوالى أربعة قرون تحت ظل الإسلام والمسلمين من عام ٧١٢ م حتى عام ١٠٨٥ م وكانت المدينة مركزا حضاريا وثقافيا أعتبرت نقطة انطلاق للشعلة الحضارية الإسلامية إلى أوروبا .

فقد قامت هذه المدرسة بترجمة كتب المسلمين بعد أن غادروها وكان النقل يجرى من العربية إلى اللاتينية . وعمل التراجمة أزواجا أزواجا لإنجاز الترجمات الكثيرة التى قامت بها هذه المدرسة وكان كثير من التراجمة من اليهود المتنصرين والنصارى المستعربين . وكانت اللغات المنتشرة فى أسبانيا فى ذلك الوقت هى :

(أ) العربية الفصحى للمراسلات الديوانية والدراسات .

(ب) العربيـة العاميـة للمحادثـة والإستعمال اليومى .

(جـ) الرومـانس (الأسبانيـة أو الكاستيللان) .

(د) اللاتينية فى الكنائس .

ومن أشهر التراجمة فى هذه المدرسة دومنجوجو نزاليس ، وجون الأشبيلى وقد ترجما الفرغانى فى الفلك - والفارابى فى الفلسفة - وابن سينا والغزالى ثم مترجمون آخرون أمثال هيج من سانتالا وبلاتو من تيفولى وأبراهام بَرْحِيًا وجيرارد من كريمونه . وكان إنتاجهم يقرب من ٧١ ترجمة تشتمل على ترجمات أيوقليدس - جالين - هيبوقريطس - أرسطاطاليس - الفارابى وغيرهم[1] .

عند زيارة بطرس الكلونى لأسبانيا كانت المدرسة قد أخرجت الكثير من الترجمات رغم حداثة سنها وكان يعمل بها كثير من التراجمة ، وبعد أن نمت وترعرعت أختيرت المدرسة فى عام ١٢٥٠ م كمدرسة للدراسات الشرقية وعندما بدأت فى الاضمحلال فى القرن الثالث عشر كانت المدرسة قد أنجزت نقل أكثر الأعمال الرئيسية للعرب واليونان فى

---

(١) حفظ العرب حضارة اليونان مترجمة ومزادة إلى العربية ومن طليطلة إطلع الغرب على الحضارتين الإسلامية واليونانية . وأيقظ المسلمون أوروبا عندما ترجمت كتبهم إلى اللاتينية .

إعتمدت على أعمال كرتيزك فى كتابة مشروع بطرس الكلونى والتراجمة الخمسة وأعمالهم .

العلوم والفلسفة إلى اللغة اللاتينية .

ويمكن القول بأنه لم يوجد فى أوروبا كلها مركز واحد لم يتأثر بترجمات هذه المدرسة .

المهم هنا أن مؤسس هذه المدرسة للترجمة القس رايموند قد تقابل مع بطرس الكلونى فى يوليو عام ١١٤٢ فى سلامانكا ولابد أن مشروع الترجمة الذى موله الكلونى قد نوقش فى هذا اللقاء ، كما أن مدرسة طليطلة للترجمة لابد وأن تكون قد أفادت فى مشروعه بطريق غير مباشر .

كلّف بطرس خمسة تراجمة بترجمة ما سمّى بمجموعة طليطلة والتى حفظت بعد ذلك فى دير كلونى لمدة أربعمائة سنة حتى اخترعت الطباعة ونشرت المجموعة لأول مرة فى بازل فى ١١ يناير ١٥٤٣ م .

والتراجمة الخمسة هم :

١ - المعلم بطرس الطليطلى Peter of Toledo :

وكان يتقن العربية وكان على معرفة بالعادات العربية والإسلامية وهو من عائلة مسيحيين مستعرَبين Mozarabs وساهم فى ترجمة القرآن الكريم إلى اللاتينية ولعله راجعها بعد الترجمة وقد يكون هو الذى اختار مجموعة الكتب التى ترجمت مع القرآن الكريم لتنفيذ مشروع بطرس الكلونى ويمكن اعتباره عميد فريق المترجمين . وقد قام بترجمة أحد كتب المجموعة وهو كتاب الرسالة لعبد المسيح ابن إسحاق الكندى Epistola Saraceni et Rescripum وهذا الكتاب هو رسالة من عبد الله بن إسماعيل الهاشمى إلى عبد المسيح ابن إسحاق الكندى ورسالة الكندى ردا على الهاشمى ، وفيها دفاع حار عن عقيدة التثليث وقد لاقت هذه الرسالة إهتماما كبيرا من المنصّرين وترجمت إلى التركية والإنجليزية علاوة على اللاتينية والرسالة هى عبارة عن كتاب من مسلم فى عصر المأمون موجه إلى مسيحى يدعوه فيها إلى الإسلام ورد المسيحى عليه ويقال أن المأمون استمع إلى الرسالتين ويظن أن الرسالتين من خيال المؤلف المسيحى وهو حوار مسيحى متطرف ، طالما فرح به المنصرون حتى أيامنا هذه .

٢ - روبرت ألكيتونى Robert of Ketton :

وهو إنجليزى الأصل قام برحلات كثيرة قبل أن يستقر فى برشلونه عام ١١٣٦ لدراسة الفلك والهندسة وكان مولعا بهما وكان يشارك بلاتو من تيفولى أحد تراجمة مدرسة طليطلة فى ترجمة كتب المسلمين فى الفلك والهندسة . وهو المترجم الرئيسى للقرآن الكريم إلى اللاتينية وقد منح منصب أرشيدوق بامبللونا بعد الانتهاء من الترجمة وهو منصب كنسى رفيع مما يدل على أن روبرت كان قسيسا .

وفى عام ١١٤٤ ترجم كتابا فى

الكيمياء وفى السنة التالية انتهى من ترجمة الخوارزمى فى الجبر وكانت هذه الترجمة هى بداية علم الجبر فى أوروبا . واسُتعمل الكتاب استعمالا واسعا ككتاب دراسى للجبر ويقال أنه عاد بعد ذلك إلى لندن حيث راجع كتابا عن الأسطرلاب فى عام ١١٥٠ ورتب جداول فلكية لخط الطول لمدينة لندن وبنيت على أساس دراسات البتانى والزراكلى ، كما راجع جداول الخوارزمى . وكان صديقا حميما لمترجم آخر يدعى هرمان الدلماطى .

كتب روبرت عن ترجمته للقرآن الكريم يقول : « لقد كشفت بيدى قانون المدعو محمد ويسرت فهمه وضممته إلى كنوز اللغة الرومانية لمعرفة أسس هذا القانون حتى تتجلى أنوار الرب على البشرية ويعرف الناس حجر الأساس يسوع » .

وكتب يقول : « لقد رأت كنيسة كلونى فى بطرسها ، ما راه السيد المسيح فى رفيقه بطرس ويجب أن يُشكر (أى بطرس الكلونى) لتعرية مبادىء الإسلام للضوء بعد ما سمح الدارسون فى الكنيسة لهذا الكفر أن يتسع ويتضخم وينتشر لمدة نحو خمسمائة وسبعة وثلاثين عاما . وقد وضحت فى ترجمتى فى أى مستنقع فاشل يعشش مذهب السراسين (المسلمين) متمثلا فى عملى جندى مشاه الذى يشق الطريق لغيره .

لقد قشعت الدخان الذى أطلقه محمد ، لعلك تطفئه بنفخاتك[1] (أى بطرس الكلونى) هذه هى الروح التى سيطرت على مترجم القرآن إلى اللغة اللاتينية فى خطاباته إلى مُستأجِرة . وقد استغرقت الترجمة إلى اللاتينية مدة سنة فقط . وكانت روح الاستهزاء والسخرية تظهر بوضوح فى كتابات روبرت وترجمته للقرآن الكريم وخصوصا فى تسميته للسور ، ثم فى خطاباته إلى بطرس ألكلونى .

وجاء على لسانه أنه عانى صعوبات كثيرة فى ترجمته للقرآن ، وأنه قد تصرّف بحرية مع النص حتى أنجز العمل . فمثلا سورة البقرة قسمّها إلى ثلاث سور واتبّع هذه القاعدة فى أماكن أخرى لذلك فقد انتهى بعدد لسور القرآن تزيد تسعة سور عن النص الأصلى .

٣ – بطرس من بواتييه Peter of Poitiers :

وكان راهبا فى دير كلونى وكان يعمل سكرتيرا لرئيس الرهبان بطرس ألكلونى

(١) ﴿ ومن أظلم ممن إفترى على الله الكذب وهو يدعى إلى الإسلام والله لا يهدى القوم الظالمين ﴾ (الصف : ٧) .
﴿ يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم والله متم نوره ولو كره الكافرون ﴾ (الصف : ٨) .
﴿ هو الذى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون ﴾ (الصف : ٩) .

وقد نمت صداقة قوية بينهما . وقد اختير رئيسا للرهبان فى سانت مارتيال فى ليموج وكان ذلك قبل وفاة بطرس الكلونى فى عام ١١٥٦ .

ويبدو أنه قام بما يشبه رئاسة التحرير للمجموعة الطليطلية والتى اعتبرت من ذخائر الدير والتى عكف عليها الرهبان ٤٠٠ سنة يتدارسونها ويستنبطون محاور الجدل والنقد والدحض والافتراء . فهو الذى قام بترتيبها عدة مرات وتحريرها ووضعها فى صورتها النهائية ورتب فيها كتاب الرسالة للكندى وكتاب آخر كتبه بطرس الكلونى سمى الخلاصة Summa بنى عليه ما استخلصه مما جاء فى المجموعة الطليطلية وقد كتب بطرس من بواتييه إلى بطرس الكلونى يقول :

« لقد رتبت الآن المجموعة ترتيبا أفضل من السابق فإن رضيت عنها كان بها وإلا فلك مطلق الحرية فى تصحيح ما تشاء . فأنت وحدك الذى مزق أعداء المسيحية الثلاثة بسيف الكلمة المقدسة ، وأعنى بهم اليهود والوثنـــــيين والسراسين (المسلمين)[1] ... إلى أن كتب يقول : ويجب علينا أن نكون شاكرين لعدم رغبة برنارد من كليرفو فى أن يسخر نفسه لهذا العمل (أى كتابة وجمع المجموعة الطليطلية كنقطة هجوم على المسلمين) » .

٤ – هرمان الدلماطى المتوفى عام ١١٧٢ Herman of Dalmatia :

الذى عاش فى أسبانيا وكان على صداقة حميمة مع روبرت من كيتون وأنهما كانا يدرسان سويا وبطريقة سرية لدفع الشبهة عنهما وعن نواياهم . وللدلماطى غير ترجماته فى مجموعة طليطلة عدة ترجمات أخرى واحدة فى الفلك لسهل بن بشير وجداول فلكية للخوارزمى وأبو معشر وللمجريطى وغيرهم . لقد استغل القوم الحرية والأمن فى ظل الإسلام فعكفوا على ترجمة علوم المسلمين إلى اللاتينية فيما يشبه فى عصرنا الحاضر محاولات السوفيت فى نقل تكنولوجيا الغرب ومحاولات الغرب فى نقل ما توصل إليه الشرق ، وغالبا ما كانت عملية النقل هذه تتم سرا وفى الكنائس بأيدى الرهبان والقسس .

أما دوره فى مجموعة طليطلة فقد قام بترجمة Liber generationis Mahumet وقد استكمل ترجمته فى ليون Leon عام ١١٤٢ م . ويقال أن بطرس الكلونى كان قد أرسله إلى الشام لتعلم العربية والعبرية وبقى بها ثلاثة عشر عاما تلقى فيها علوم النحو والصرف وعاد إلى الأندلس مدرسا للغة العربية فى مدرسة الآباء المسيحيين فى رتينا Rettina . وإن كانت هذه الواقعة

---

(١) دأب الأوروبيون على تحاشى كلمة إسلام ومسلمين وأطلقوا تسميات كثيرة أشهرها سراسين ، ومحمديون ، ومور ، وأتراك ولكن الإسم الحقيقى مرفوض لسمو معناه .

تحتاج إلى تواتر أو لعله هرمان آخر .

وكتاب Liber generationis Mahumet وهو كسابقه مملـوء بالأساطير والإسرائيليات ويعتقد أن أصله فى العربية هو كتاب نسب رسول الله وهو من أخبار كعب الأحبار وسعيد بن عمر والكتاب يركز على مولد الرسول والنور الذى انتقل من عهد آدم جيلاً بعد جيل إلى الرسول ﷺ .

٥ - وهناك شخصية غامضة باسم محمد ورد ذكرها مرة واحدة على هامش أحد الكتب الخمسة المترجمة والتى تكون المجموعة الطليطلية ، ولعل دور محمد هذا كان إعطاء المترجمين المعنى الدقيق للفظ العربى والمدلول الدينى ، ولعله كان يساعد روبرت وهيرمان فى ذلك . أما إذا كان قد قام بامداد المترجمين بنسخة من القرآن الكريم فإنه يكون بذلك قد ارتكب إثما لأن القرآن الكريم يجب أن يصان من الوقوع فى أيدى غير المسلمين ، ولعله كان مخدوعا فى أهداف مشروع الترجمة ذلك وظن أنه يساهم فى التقارب الإسلامى المسيحى وما أكثر المخدوعين حتى فى عصرنا هذا .

والإحتمال الأكبر هو أنها شخصية وهمية . فقد دأب القوم على وصف بعض الكتب بأن مؤلفها مسلم ارتد إلى المسيحية لإعطاء الكتاب توثيقا أكبر وهى حيلة طالما استعملوها وخصوصا عند ترجمة القرآن الكريم ، فكثيرا ما كانوا يدّعون أن الترجمة عن النص العربى فى الوقت الذى لا يعرف فيه المترجم اللغة العربية .

المجموعة الطليطلية Toledan Collectio والترجمة اللاتينية الأولى للقرآن الكريم :

وهى مجموعة الترجمات التى نفذت لحساب بطرس الكلونى . ولعل التسمية نسبة إلى بطرس الطليطلى . وقد احتوت على ترجمات لمسائل أبى الحارث عبد الله ابن سلام وكتاب نسب رسول الله لسعد ابن عمر وكتاب مجهول الأصل والإسم فى تاريخ الأنبياء وقصصهم والرسالة لعبد الله ابن إسماعيل الهاشمى إلى عبد المسيح ابن إسحاق الكندى هذا علاوة على ترجمة للقرآن الكريم وكتابات بطرس الكلونى للرد على المسلمين .

وكتاب « المسائل » لأبى الحارث عبد الله بن سلام هو كتاب بنى على أساس مائة سؤال موجهة من أربعة من اليهود إلى الرسول كما يزعم صاحبه يحتوى على كثير من الأساطير والتصورات اليهودية والإسرائيليات والأسئلة والأحاجى . وهذه بعض الأمثلة من الأسئلة التى ذكرت فى هذا الكتاب وتدل على مدى ضحالة المصادر التى اعتمد عليها بطرس الكلونى فى محاجّة المسلمين .

سأل اليهودى الرسول (كذا) : من هو الإبن الذى هو أقوى من أبيه ؟ جواب الرسول : هو الحديد الذى هو أقوى من الخام المأخوذ منه ، والنار التى هى أقوى من الحديد ، والماء هو أقوى من النار والريح التى هى أقوى من الماء . (ولعله

يلمّح إلى الإبن الذى هو أقوى من الأب عند المسيحيين ؟ أو إسرائيل الذى صارع الرب وصارعه ؟

سؤال : ما هى الأرض التى رأت الشمس مرة واحدة ولن تراها إلى آخر الزمان ؟

الجواب : قاع البحر الأحمر (تنويها بعبور موسى ؟) .

سؤال : من هى المرأة التى ولدت من رجل والرجل الذى ولد من عذراء ؟

جواب : حواء خلقت من ضلع آدم ، والمسيح ولد من عذراء . (وبما أن السائل يهودى فأى مسيح يقصد ؟) .

سؤال : ماذا يوجد تحت الأرض السابعة ؟

جواب : ثور يقف على حجر أبيض والحجر على جبل وتحت الجبل أرض وبحار وسمك .

هذا مثال لأحد الكتب التى نقل عنها الإسلام إلى أوروبا فى هذه المجموعة التى تعاونت عليها أيدى اليهود المتنصرين والنصارى المستعربين والقساوسة الحاقدين والتراجمة المأجورين ، ليبلغوا رسالة رب العالمين إلى الناطقين باللاتينية فى الأديرة والكنائس وسمى الكتاب باللاتينية Doctrina Mahumet .

أما كتاب نسب الرسول فهو كسابقه مملوء بالأساطير والإسرائيليات ويعتقد أن أصله فى العربية هو كتاب نسب رسول الله وهو من أخبار كعب الأحبار وسعيد بن عمر والكتاب يركز على مولد الرسول والنور الذى انتقل من عهد آدم جيلا بعد جيل إلى الرسول ﷺ وباللاتينية سمى الكتاب Liber generationis Mahumet et nutritia eius .

أما كتاب تاريخ الأنبياء والمسمى باللاتينية Fabulae Saracenorum فلم يعرف له أصل عربى وقد تكلم الكتاب عن آدم وخلق الإنسان وعدد الأنبياء والرسائل وأنهم بلغوا ١٢٠ ألف نبى منهم ٣١٥ رسول منهم خمسة من اليهود وخمسة من العرب وأعتبر موسى أول الخمسة اليهود وعيسى آخرهم ، ويقول الكتاب أنه أنزل على الأنبياء ١٠٤ كتاب وأن العرب والفرس والرومان واليهود هم أكثر شعوب الأرض حكمة ، وأن الرسول قد رأى فى المنام أن عمر العالم هو سبعة آلاف سنة وأنه بعث فى الألف السادسة ثم يسرد لسيرة حياة الرسول وسيرة الخلفاء الراشدين ومن سياق السرد يمكن للإنسان أن يستشف اليد غير المسلمة التى تؤرخ والتى تكتب .

هذه عينة الكتب التى جمعها بطرس الكلونى وترجمها علاوة على ترجمة روبرت من كيتون للقرآن الكريم إلى اللاتينية وقد رأينا كيف أنه أطلق ليده العنان فهو لم يترجم ترجمة أكاديمية ملتزمة فى حدود ما يسمح به الإختلاف الشديد بين اللغتين العربية واللاتينية .

فاللغة السامية الرفيعة للقرآن الكريم كان ولا شك مشكلة كبيرة لمن لا يحسن

العربية ولمن لا يعرف الإسلام فضلا عن ذلك لمن يتحامل على الإسلام . وكان علاج روبرت لهذه الصعوبة وكما كتب بنفسه إلى بطرس الكلونى هو التضحية بالدقة لحساب المعنى الإجمالى ، وكما يقول كريتزك أنه بهذا التحرر من النص قد وصل إلى نتائج تكاد أن تكون فكاهية .

فكما ذكرنا سابقا لم يلتزم بالسور كما جاءت بل قسم بعض السور إلى أكثر من سورة كما أنه لم يلتزم بالآيات فقد دمجها كما أراد ، وغير صيغ الكلام علاوة على الأخطاء الفاحشة فى ترجمة المعانى نفسها .

ويبدو أن ترجمة كتابه « الرسالة » لعبد المسيح بن إسحاق الكندى كان أكثر الترجمات دقة لأن الكتاب هو دفاع عن المسيحية ومحاجة للمسلمين بالأسلوب الذى تعرفه المسيحية مما سهّل الترجمة . وأضاف بعد ذلك بطرس الكلونى عدة كتابات ورسائل إلى هذه المجموعة وهى كتابات تنقض وتحاج المسلمين بما سمى Refutation « أى النقض » ورسائل موجهة إلى برنارد من كليرفو يشرح له ما وصل إليه مشروعه فى نقل أفكار المسلمين ومذهبهم وكتابهم إلى اللاتينية .

فكتب ما سمى بالخلاصة Summa tatius haeresis Saracenorum وكتب رسالة سميت Epistol Petri Cluniacensis ad Berardum Claravallis وكتاب ضد الإسلام بعنوان Libre Contra sectam sive haeresim Saracenorum .

وحفظت هذه المجموعة ومن ضمنها ترجمة القرآن الكريم بالصورة التى ذكرنا ، فى دير كلونى ووضعت تحت تصرف الدارسين من الرهبان وبقيت سرا بينهم لا يطلع عليها غيرهم خشية التأثر بتعاليم القرآن الكريم وظلت فى صورة مخطوطة حوالى ٤٠٠ سنة حتى أخترعت الطباعة .

طباعة الترجمة الأولى للقرآن الكريم باللغة اللاتينية :

فى عام ١٥٤٢ حاول ثلاثة من الدارسين فى مدينة بازل أن ينشروا مجموعة الترجمات هذه ولكنهم جُوبهوا برفض سلطات المدينة للنشر ولم يحتمل المجلس أن يأخذ على عاتقه السماح بالنشر لهذه الهرطقة والكفر وتركها توزّع وتروّج بين المسيحيين لتشوش أفكارهم وضمائرهم (كذا) .

ولكن الدارسين الثلاثة قرروا نشرها ليضعوا مجلس المدينة أمام الأمر الواقع وبدأوا بالطباعة فعلا ولكن السلطات علمت بالأمر فأوقفت الطباعة وصادرت ما طبع ووُضع أحدهم ويدعى أوبرينوس فى السجن .

ولكن سرعان ما حالف أوبرينوس الحظ عندما أرسل « مارتن لوثر » إلى مجلس المدينة خطابا قال فيه ، أنه لا يوجد أضر على الإسلام والمسلمين من نشر هذا الكتاب . وبذلك أنهى المشكلة ووافق المجلس على النشر على ألا يوزع فى المدينة .

واستكملت طباعة المجموعة وفيها أول ترجمة للقرآن باللاتينية مع مقدمة لمارتن لوثر وفيليب ميلانختون ، وظهرت الطبعة فى ١١ يناير ١٥٤٣ . وكانت هذه الطبعة وتسمى طبعة بيبلياندر هى البداية لسيل من الترجمات باللغات الأوروبية أخذت فى الظهور منذ ذلك التاريخ حتى بلغت اللغات التى ترجم إليها القرآن الكريم ترجمة كاملة ٢١ لغة أوروبية عدا اللغة الأفريكانية باعتبارها لغة أوروبية وإن كانت تستعمل فى جنوب أفريقيا علاوة على ترجمات غير كاملة ومختارات بلغات أوروبية أخرى .

واللغات الأوروبية التى ترجم إليها القرآن الكريم ترجمة كاملة حتى الآن ومرتبة ترتيبا زمنيا(*) . هى :

١ – اللاتينية . ٢ – الإيطالية .
٣ – الألمانية . ٤ – التشيكية .
٥ – الهولندية . ٦ – الفرنسية .
٧ – الإنجليزية . ٨ – اليونانية .
٩ – الروسية . ١٠ – البولندية .
١١ – المنغارية . ١٢ – السويدية .
١٣ – الأسبانية . ١٤ – البرتغالية .
١٥ – اليوغوسلافية . ١٦ – البلغارية .
١٧ – الرمانية . ١٨ – الدنماركية .
١٩ – الألبانية . ٢٠ – الفلندية .
٢١ – النرويجية .

وظهرت للترجمة اللاتينية التى طبعها بيبلياندر فى بازل عام ١٥٤٣ طبعات أخرى فى أعوام ١٥٥٠ م بزيورخ وعام ١٧٢١ م فى ليبزيج .

ويقال أن بيبلياندر هو الذى قام بالترجمة إلى اللاتينية ، كما أن هناك رأيا يقول أن طبعة بيبلياندر مأخوذة عن ترجمة أخرى قام بها رهبان كاثوليك فى إيطاليا وعلى أى الأحوال فإن الترجمة التى قام بها روبرت من كيتون وحفظت فى كلونى كانت أول محاولة لترجمة القرآن الكريم إلى اللغات الأوروبية .

وعلينا أن نتصور ترجمة للقرآن الكريم تكتب فى هذا الجو القاتم من المواجهة والعداء ؟ كيف تُكتب ؟ ولم يقف شر هذه الترجمة إلى اللغة اللاتينية بل أصبحت بعد طبعها مصدرا ميسرا للمترجمين فى إيطاليا وألمانيا وهولندا لعدم معرفتهم باللغة العربية .

فلم تكد تظهر طبعة بيبلياندر عام ١٥٤٣ فى بازل حتى ظهرت أول ترجمة باللغة الإيطالية عام ١٥٤٧ لأندريا أريفابينى فى فينيسيا وإن كان أريفابينى يدّعى أنه ترجم عن العربية غير أن الترجمة ما هى إلا نسخة عن اللاتينية التى نشرها

(*) لا يشترط أن تكون أول ترجمة فى هذا الترتيب ترجمة كاملة ، إنما أخذ فى الاعتبار التأثر بالترجمات اللاتينية الأولى .

ببلياندر ثم ان ترجمة أريفابيني كانت مصدرا لأول ترجمة بالألمانية قام بها سلمون شفايجر وكان قسيسا واعظا فى كنيسة فراون كيرشه فى نورمبرج Frauen Kirsche am Nurenberg عام ١٦١٦ والتى بدورها أصبحت مصدرا لأول ترجمة بالهولندية قام بها مجهول عام ١٦٤١ وطبعت فى هامبورج وقد أعيدت طبعة شفايجر الألمانية مرة أخرى عام ١٦٢٣ ثم عام ١٦٥٩ ثم عام ١٦٦٤ .

وهذا يعنى أن هناك ثمانى طبعات فى أربع لغات كلها من مصدر واحد . وهى ثلاث طبعات باللاتينية وثلاث بالألمانية لشفايجر وواحدة بالإيطالية وواحدة بالهولندية[1] .

وإليكم ما يقوله جورج سال عن هذه الترجمة اللاتينية التى كانت أساسا للترجمة فى أربع لغات يقول : « ان ما نشره ببلياندر فى اللاتينية زاعما بأنها ترجمة للقرآن الكريم لا تستحق اسم ترجمة فالأخطاء اللانهائية والحذف والإضافة والتصرف بحرية شديدة فى مواضع عديدة يصعب حصرها يجعل هذه الترجمة لا تشتمل على أى تشابه مع الأصل » .

وقد زاد أريفابينى الطين بلة بإضافة أخطاء جديدة بترجمته الإيطالية فازدادت الترجمة بعدا وخطأ عن الترجمة اللاتينية فما بالكم بالأصل العربى .

ترجمة أندريه دى ريور Andre De Ryer الفرنسية عام ١٦٤٧ م :

أما الترجمة المحيرة والتى عانيت كثيرا فى تنسيب مصادرها هى ترجمة دى ريور . وهو أندريه دى ريور سيور دى ماليزيه مستشرق ولد عام ١٥٨٠ فى مارسينى (شاروليه) إلتحق بالبلاط الملكى وعين فى السلك الدبلوماسى فى القسطنطينية ، ثم قنصلا فى الإسكندرية بمصر .

ألّف فى النحو التركى باللغة اللاتينية ١٦٣٠ م ، وترجم ديوان « سعدى » المعروف بعنوان كلستان من اللاتينية إلى الفرنسية (١٦٣٤)[2] . كما ترجم القرآن الكريم إلى الفرنسية فى جزأين ويدعى صاحب الترجمة أنه على دراية بالتركية والعربية . وتحمّل هذا القنصل مشقة الترجمة إلى اللغة الفرنسية كأول ترجمة للقرآن الكريم بهذه اللغة . وأترك الكلام لكلود أتين سافارى صاحب الترجمة الفرنسية[3] .

يقول كلود أتين سافارى Claude Etienne Savary :

« القرآن الكريم الذى شهد الشرق كله

(١) وأضيف هنا ترجمة دى ريور الفرنسية فالأرجح أنها مترجمة عن اللاتينية أيضا وليس عن العربية كما يدعى دى ريور .

(٢) أنظر : نورمان دانييل « الإسلام والغرب » ص : ٢٩٦ .

(٣) وهو غير فرانسوا سافارى دى بران سفير فرنسا فى إستانبول (١٥٩١ — ١٦٠٦ م) .

بكمال أسلوبه وعظمة تصويره يبدو تحت قلم دى ريور مقطوعة مملة سقيمة واللوم يقع على طريقته فى الترجمة . فالقرآن منظوم فى آيات لها ترنيم يشبه الشعر وليس بالشعر .

ولكن دى ريور لم يلق بالا إلى النص الذى يعالجه ، فجمع الآيات فى مقال متواصل ضاعت فيه كرامة المعنى وجمال الأسلوب تحت وطأة تركيباته الجامدة وجمله الغامضة حتى ليصعب على الإنسان أن يعرف أن هذه الترجمة السقيمة لذاك الأصل .

وحتى أن القارىء لهذه الترجمة لا يمكن أن يتصور على الإطلاق أن هذا القرآن آية فى كمال التعبير بالعربية » .

هل دى ريور ترجم حقا عن العربية أم كانت له مصادر أخرى تعينه على ترجمة النص العربى بالصورة الرهيبة الممزقة التى وصل إليها ؟ كانت هناك تراجم سابقة له فى اللغات الأوروبية وهى ترجمات فى اللاتينية والألمانية والإيطالية والهولندية فهل كان دى ريور على غير علم بهذه اللغات الأوروبية بينما كان يتقن العربية والتركية ؟ لا أستطيع أن أجزم بشىء فالأمر يحتاج إلى دراسة خاصة لشخصية دى ريور وحياته ، ولكن المؤكد أنه كان على معرفة باللاتينية التى ترجم منها شعر سعدى .

هل اطلع دى ريور على ترجمة باللغة الأراجونية لجوناس أندرياس والتى ظلت على شكل مخطوط وهى لطبيب يقال أنه ارتد عن الإسلام وأصبح قسيسا وهو من سكان زاتيفاقى فى مملكة فالينسيا ؟

هل يعتبر عمل دى ريور بداية فى ذاته مثل ترجمة دير كلونى دون التأثر بالترجمات التى سبقته ؟

إن ترجمة دى ريور على أى حال فاقت ترجمة دير كلونى فى العدوى والإنتشار فما أن ظهرت عام ١٦٤٧ فى الفرنسية حتى ترجمها ألكسندر روس عام ١٦٤٩ كأول ترجمة فى الإنجليزية ثم تبعه ر . تيلور عام ١٦٨٨ فى الإنجليزية .

وفى نفس العام ترجمها « لانج » إلى الألمانية ثم فى عام ١٦٥٧ « جلازماخر » إلى الهولندية وقد طبعت ترجمة جلازماخر بعد ذلك طبعات عديدة فى أعوام ١٦٥٨ - ١٦٩٦ - ١٦٩٨ - ١٧٢١ - ١٧٣٤ - ١٧٩٩ م .

ثم انتقلت عدوى دى ريور إلى الروسية عام ١٧١٦ عندما نقل عنها بوستينكوف (ديمترى كانتماير) ثم فريوفكين عام ١٧٩٠ فى الروسية .

واستطرد هنا لأبين احتمال علاقة دى ريو براهب لبنانى مارونى يسمى جبرائيل صهيون الإهدنى (نسبة إلى إهدن بلبنان) .

فقد أسس البابا غريغوريوس الثالث عشر (١٥٧٢ - ١٥٨٧) المعهد اليونانى سنة ١٥٧٦ والمعهد المارونى سنة ١٥٨٤ وكان الغرض من ذلك هو تعليم الشبان المسيحيين القادمين من الشرق حتى

يتمكنوا عند عودتهم إلى بلدانهم من نشر تعاليم المذهب الكاثوليكى والتصدى لحركة التبشير البروتستانتية هناك وقد فضل بعض الشبان المارونيين البقاء بأوروبا بعد إنهاء دراستهم . وقد لعب هؤلاء دورا كبيرا فى نشر الكتب العربية بروما وباريس وفى تدعيم الدراسات العربية بأوروبا وذلك بالتدريس والترجمة ونشر الكتب . ومن بين هؤلاء نذكر جبرائيل صهيون الإهدنى وإبراهيم الحاقلانى وجرجس عميرة وسركيس الرزّى ويوحنا الحصرونى .

وقد شغل فرانسوا سافارى دى بران منصب سفير فرنسا فى إستانبول (١٥٩١ - ١٦٠٦) ثم فى روما (١٦٠٨ - ١٦١٤) وقد ألف كتيبا عرض فيه إمكانية استغلال قوة المسيحيين بالشرق لإزعاج الدول العثمانية .

وقد أسس مطبعة شرقية لنشر الكتب المسيحية بقصد توزيعها بالشرق . وعند عودة السفير إلى باريس عام ١٦١٥ قادما من روما اصطحب معه مارونيين هما جبرائيل صهيون الإهدنى ويوحنا الحصرونى ومن مطبعته التى أسسها فى روما حمل معه القوالب والحروف العربية وهما أثمن ما فى المطابع فى ذلك العهد بقصد تأسيس مطبعة جديدة فى باريس وكانت هذه الحروف والقوالب قد عمل على حفرها منذ إقامته بالقسطنطينية وهى مجموعات للحروف العربية فى ثلاثة أحجام . ونشرت هذه المطبعة كتابا فى صناعة النحو من خمسة أجزاء من تأليف جبرائيل صهيون ويوحنا الحصرونى كما شارك جبرائيل صهيون وجاك دى صولاك فى إعداد الأحرف العربية لطباعة الكتاب المقدس المتعدد اللغات وكان ذلك فى عام ١٦٤٥ وأعاد صهيون طباعة كتاب سبعة مزامير التوبة .

أما العمل الكبير الذى اشترك فيه جبرائيل صهيون ويوحنا الحصرونى وإبراهيم الحاقلانى فهو إعداد النص العربى للكتاب المقدس المتعدد اللغات (سبع لغات وهى العربية والسمارية والكلدانية واليونانية والسريانية واللاتينية والعبرية) والذى أصدره لوجاى (Lejay) عام ١٦٤٥ .

كما أن جبرائيل صهيون قام بترجمة للقرآن الكريم باللغة اللاتينية وهى ترجمة جزئية وكان ذلك عام ١٦٣٠ وتعتبر هذه الترجمة ثالث محاولة لترجمة القرآن الكريم بعد ترجمة روبرت من كيتون وترجمة سكاليه شرشييه (الجزئية) Scaliger Cherchait عام ١٥٧٩ .

إذا فجبرائيل صهيون رجل متمرس فى أمور الترجمة والنشر والطباعة على دراية بالكتاب المقدس والقرآن الكريم واللغة العربية واللاتينية وكان يعمل مع سفير فرنسا السابق سافارى دى براف وكان يعيش فى باريس ويعمل فى مطبعة سافارى العربية الوحيدة حينئذ .

ودى ريور أخرج ترجمته الفرنسية للقرآن الكريم عام ١٦٤٧ وكان سفيرا فى الاسكندرية وإسطنبول أيضاً ولابد وأنه على معرفة بزميله السفير سافارى ولابد وأنه كان يعلم بالمطبعة التى أقامها سافارى والطباعة فى ذلك الوقت كانت عملية فريدة ، كما يعلم بحضور دارسين من الشرق على دراية بالعربية واللاتينية وطالما أنه بصدد ترجمة القرآن الكريم من العربية وتوجد ترجمة باللاتينية (كلونى) وقد نقلت إلى الإيطالية والألمانية والهولندية . فإن مصادر دى ريور الممكنة والميسرة له فى باريس فى ذلك التاريخ هى :

ترجمة كلونى باللاتينية – ترجمة أندريا أريفابينى الإيطالية – ترجمة سلمون شفايجر الألمانية – ترجمة سلمون شفايجر الهولندية – علاوة على دارسين موارنة يعملون عند سفير زميل له (سافارى) * يعرفون العربية كلغة الأم واللاتينية بحكم دراستهم فى المعهد المارونى فى روما علاوة على الإيطالية والفرنسية .

لذلك فإن الشواهد والترجيح أن دى ريور (الذى ما زلت أبحث فى تاريخ حياته) لم يترجم عن العربية مباشرة إنما إستعان بالوسائل السابقة الميسرة له وهى الترجمات المختلفة المأخوذة عن الترجمة اللاتينية علاوة على الترجمة اللاتينية نفسها ولعل جبرائيل صهيون قد عاون دى ريور فى عربيته التى لابد وأن تكون سيئة للغاية كما تظهر من ترجمته الفرنسية وأن اطلاق كلمة دى ريور للقرآن الكريم « عن العربية » يجب أن تُصحح ويُعرف تماما مصادره التى اعتمد عليها فى ترجمته ، مع ملاحظة أنه يعرف اللاتينية .

والترجمة السيئة لا يتوقف شرها على اللغة التى وضعت بها أصلا بل تنتقل عدواها ويعم شرها باستعمالها كأصل لترجمات بلغات أخرى عديدة كما فى ترجمة دى ريور التى أشك فى أنها ترجمت عن الأصل العربى .

والنسخة الموجودة فى مجموعة الكاتب وهى طبعة عام ١٧٣٤ بأمستردام ، تقع فى جزأين ويتصدر كل جزء صورة لرجل يلبس اللباس التركى والعمامة ويجلس أمام سبيل ماء من الطراز العثمانى وحوله مجموعة من المستعمعين فى أزياء تركية متعددة والخلفية لأشجار وما يشبه البسفور مما يوحى بأن المقصود بالصورة هو نبى المسلمين والذى يضع هلالا على رأسه ، ومما يثير الفزع أن الجملة الوحيدة التى كتبت باللغة العربية فى الترجمة والتى جاءت فى التقديم قد كتبت بطريقة تدل على أن المقدم (دى ريور) لا يعرف العربية يقينا فقد كتبت كالتالى :

رسول الله لا إلـــه

إلا الله محمـــــد

وإذا كان يعرف العربية حقا وكتب لفظ الشهادة بهذه الصورة فالمصيبة أعظم . فهذه الترجمة المحرفة قد طبعت ٢٢ مرة

بالفرنسية وترجمت إلى الإنجليزية والروسية وفى ثمانية طبعات بالهولندية كما أسلفنا .

والشخصية التى تضع فى مقدمة الترجمة صورا لخطابات تزكية من قنصل مرسيليا ومن السلطان مراد ، لغير سبب واضح يتعلق بترجمته للقرآن الكريم إلى الفرنسية ، لابد وأنها تحتاج إلى وقفة .

ويمكن القول بأن ترجمة دى ريور هى نسخة من ترجمة دير كلونى اللاتينية المشوهة أيضا رغم زعمه بأنها عن العربية ففى كلا الترجمتين نرى أن السورة تترجم ككل وليس هناك آيات ، والجديد فى الموضوع هو إضافته فى الهوامش تعليقات كتب أنها عن البيضاوى وعن جلال الدين مما يوحى أن الكاتب كان يستعمل المراجع العربية لتبحّره فى هذه اللغة ولكن هنا يبدأ دور الدارسين الموارنة أمثال جبرائيل صهيون ويوحنا الحصرونى ففى إمكان هؤلاء إضافة هذا التوثيق العربى .

وقد تكررت نفس الصورة فى ترجمة جورج سال إلى الإنجليزية وكما رأينا فى ترجمة أريفابينى إلى الإيطالية عندما زعم أنها عن العربية أيضا وثبت أنه كان لا يعرف العربية .

ويمكن القول أن الترجمات الأوروبية إلى ما قبل ظهور ترجمة لودفيجو ماراكيوس عام ١٦٩٨ م كانت واقعة تحت تأثير الترجمة اللاتينية الأولى لدير كلونى وحتى بعد ذلك التاريخ ، كانت بعض الطبعات لهذه الترجمات ما زالت يعاد طباعتها وذلك بعد ظهور ترجمة ماراكيوس بما يقرب من قرن من الزمان فترجمة جلازماخر الهولندية كانت ما زالت تطبع حتى عام ١٧٩٩ م .

الترجمة اللاتينية الثانية للقس لودفيجو ماركيوس(*) (١٦١٢ - ١٧٠٠ م) :

عندما أقول الثانية فإنى أكون قد أهملت سكاليه شرشييه (عربى - لاتينى) (١٥٧٩) وترجمة جبرائيل الصهيونى (باريس) الجزئية (١٦٣٠) وترجمة كريستسانوس رافوس (١٦٤٦) والتى كتب فيها النص بالحرف العبرى وإهمالها كان بسبب عدم ذيوعها وانتشارها وتأثيرها على الترجمات الأخرى . ولودفيجو ماراكيوس ولد فى لوكا بمقاطعة توسكانى فى نهاية عام ١٦١٢ م .

وبعد دراسته الأولية دخل سلك الدراسات اللاهوتية والسريانية واشتهر بصلاحه وتقواه ، وتقلد عدة مناصب درس أثناءها اللغات اليونانية والعبرية والسريانية والكلدانية والعربية وقد درّس هذه اللغات فى كلية سابينزا بروما ثم فى كلية بروجاندا بأمر البابا كليمنت السابع .

(*) هو Ludovico Marraccio أو Ludovicus Marracius وذلك باللاتينية ولويجى مراتشى بالايطالية ولودفيج بالألمانية ولويس مراتشى بالفرنسية ونطق كلمة مراكيوس والتى تكتب أحيانا مراكشى وأحيانا مراتشى وجد فيه اختلاف لذلك استعملت التسمية اللاتينية ماراكيوس ، وإذا وجد القارىء أحد التسميات =

وعندما طلب منه اختبار بعض الوثائق التى وردت من أسبانيا وكان يظن أنها للقديس سانت جيمس ، بيّن ماراكيوس أنها ليست لذلك القديس بل يمكن أن تكون من عمل بعض المسلمين الذين أرادوا خداع المسيحيين . مما حدا بالبابا أنوسنتى الحادى عشر باختياره للعمل عنده وسبغ ثقته الكاملة عليه . وكان يمكن أن يرفع لأعلى المناصب الكنسية لولا تواضع ماراكيـــوس ورفضه للمنـــاصب . وبتوجيهات من البابا شرع فى ترجمة لاتينية جديدة للقرآن الكريم وذلك للرد على المسلمين وللجدل الدينى . وعندما انتهى من عمله بعد أربعين سنة كان قد سطر (عدة مجلدات) وفى هذه المجلدات كتب النص القرآنى العربى علاوة على الترجمة اللاتينية الحرفية وفى هذه المرة رقم الأيات ثم أتبع ذلك برأى المسلمين فى شرحها ، وأتبع ذلك بالنقد والرفض والهجوم الجدلى على القرآن الكريم .

وقد كانت لمراكيوس حرية الاستعانة بمكتبة الفاتيكان ومجموعات مكتبية أخرى كثيرة منها المجموعة المارونية – المجموعة الكارمالية ، مكتبة الكاردينال كاميللى ماكسيميس ، مكتبة إبراهيم المارونى وغيرها . وطبعت ترجمته أول مرة فى مدينة بدوا الإيطالية عام ١٦٩٨ ثم فى ليبزج عام ١٧٢١ مع مقدمة لكرستيان رنيشى .

كما شارك فى ترجمة الإنجيل إلى اللغة العربية بمبادرة من مطران حلب عام ١٦٢٤ ونشرت فى روما عام ١٦٧١ م .

وإن كان للشر أن يقيّم فإنه يمكن القول أن ترجمة ماراكيوس كانت أكثر رفضا وتجريحا من سابقتها ، فهى أشد جدلا وهجوما على القرآن الكريم وأدق ترجمة

= المذكورة فليعلم أنها لنفس الشخص .

(طبعة روما ١٦٩٨) .

Volum I Prodromus ad refutationem Alcorani
Volum II Alcorani textus universus ....
exaravico idiomate in latinum traslatus
......auctore Ludovico Marracio. Patavii 1698.

(طبعة ليبنزج ١٧٢١ م) .

Mohamedis Filii Abdallae Pseudo-Prophetae Fides islamica i.e.
Al-Coranus ex idiomate arabico, quo primum a Mohammede conscriptus
est, Latine versus per Ludovicum Marraccium ......
Cura et Opera M.Christiani Reineccii Lipsiae 1721.

ذكر دنيس روس فى مجلة مدرسة الدراسات الشرقية ١٩٢١ – ١٩٢٣ ، ص : ١١٧ – ١٢٣ ، أن المجلدات ثلاثة وذكر النسخة المحفوظة فى مركز البحوث للتاريخ والثقافة والفنون الإسلامية بإستانبول =

وأوسع مصادرا وأكثر عمقا وخبثا فشتان بين عمل يستمر أربعين سنة من عالم زاهد متمكن من العديد من اللغات الشرقية وتحت يده مكتبات الكنائس ومجموعات غنية بالكتب وبين روبرت من كيتون الفلكي الرياضي الذي ترجم وسب وهاجم في سنة واحدة وليس عنده كل هذه المراجع ولا المعرفة باللغات الشرقية . ولا شك أن تفنيدا استغرق أربعون سنة لإعداده يكون أكثر شرا من سابقه .

وإذا كانت ترجمة دير كلوني اللاتينية الأولى هي المؤثر الأكبر على الترجمات في اللغات الأوروبية في خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر فإن ترجمة ماراكيوس كانت المؤثر الأكبر على الترجمات في اللغات الأوروبية في القرنين الثامن عشر ، والتاسع عشر ، وبقدر الفرق بين الترجمتين الأولى والثانية من الناحية الأكاديمية كان الفرق بين الترجمات الأوروبية المتأثرة بالأولى والترجمات الأوروبية المتأثرة بالثانية . فإذا قلنا بتفاهة ترجمة دي ريور فيمكن إرجاع ذلك للنبع الذي أخذت منه وهي ترجمة كلوني وإذا قيل ان ترجمة جورج سال أكثر أكاديمية من ترجمات روس وتيلور فهذا بديهي فمراكيوس قدم له ترجمة أكثر دقة من سابقه . وهو نفس الفرق الذي نجده في الألمانية بين ترجمة سلمون شفايجر (عن الكلوني) وترجمة دافيد نريتر (عن ماراكيوس) . فرجع الصدى يتطابق مع مصدر الصوت .

إن مقدمة ترجمة ماراكيوس تشبه مقدمة ترجمة بيتر الكلوني . فقد فصّل وجهة النظر المسيحية ناعيا على المسيحية إهمالها لمهاجمة الإسلام ومجددا لهذا الهجوم بطريقة أكثر إحكاما وتقدما من سابقه . والترجمة من الناحية اللغوية أدق من ترجمة الكلوني حتى أنها أصبحت مصدرا لترجمة جورج سال الإنجليزية .

وإن روح النقد والشبهات الذين أثارهما ماراكيوس ليسا جديدين على الترجمات اللاتينية فبعضها يصب في بعض .

وما سماه Prodromus في مقدمة ترجمته يحاول فيها أن يثبت أن الإسلام ونبي الإسلام لم يذكرا في الكتب السماوية وأن الإسلام لم يدعّم بالمعجزات مثل المسيحية ، ثم يدافع عن الفكرة المسيحية في التثليث وعن إستحالة أن يفسد المسيحيون كتابهم بأيديهم كما يدافع عن تشرذم المسيحية إلى مذاهب كثيرة متعددة بعكس الإسلام كما يهاجم الإسلام متهما أياه بالعنف والإغراق في الجنس .

= والمطبوعة في بادوا عام ١٦٩٨ مطبوعة في جزأين أي أن المجلدات الثلاث طبعت في جزأين. وقد يكون سبب هذا الخلاف هو أن الجزء الأول من ترجمته طبع مرتين والجزء الثاني مرة واحدة ، وقد اكتشف ذلك في مؤسسة هارتفورد للاهوت بالولايات المتحدة .

Duncan Brockway, The second edition of Vol. I of Marracci's Alcorani Textus Universus.

أما ما سماه Refutationes والذى ورد مع نص الترجمة آية بآية فإنه لم يغادر شيئا إلا ونقده ويمكن القول أنه قد جمع فيه كل ما قالته المسيحية فى الإسلام . ويقول ماراكيوس أنه عندما سرد سيرة الرسول عليه الصلاة والسلام مستعملا المصادر العربية فإن ذلك ليس لثقتى بهذه المصادر ، ولكن عندما نحارب أعداء الدين فإننا نهاجمهم بسلاحهم هم وليس بسلاحنا لذا فإننا عندما ننتصر عليهم تكون سعادتنا أكبر .

أثر الترجمة اللاتينية الثانية لماراكيوس :

بعد ظهور ترجمة ماراكيوس ، قام دافيد نريتر بترجمته إلى الألمانية عام ١٧٠٣ نقلا عن ماراكيوس . وكانت أوسع ترجمة إنتشارا نقلت عن ماراكيوس هى الترجمة الإنجليزية لجورج سال[1] عام ١٧٣٤ . وإذا كانت ترجمة دى ريور هى رجع الصدى لترجمة الكلونى اللاتينية الأولى والتى حملت ميكروب التهجم إلى اللغات الأوروبية .

فإن ترجمة جورج سال كانت رجع الصدى لترجمة ماراكيوس وكانت الأداة التى نقلت أفكاره إلى اللغات الأوروبية أيضا .

ويمكن ملاحظة ذلك من الجدول التالى وفيه نرى أن لكل من الترجمتين اللاتينيتين تابع رئيسى وزع تأثيرهما على باقى اللغات الأوروبية .

---

(١) جورج سال George Sale (١٦٩٧ - ١٧٣٦) .

ولد جورج سال فى مقاطعة كنت حوالى عام ١٦٩٧ ، أبوه صاموئيل سال كان يعمل تاجرا فى لندن ، وتلقى تعليمه فى كنجز سكول فى كانتر برى ، ثم التحق كطالب بمعبد (Inner Temple) عام ١٧٢٠ .

وفى نفس العام أرسل بطريرك أنطاكية سلمون نجرى إلى لندن ليحث جمعية تقدم المعرفة المسيحية التى أسست (المعبد الأوسط Middle Temple) بالقيام بإصدار إنجيل باللغة العربية لاستعمال السوريين المسيحيين ، ويظن أن سلمون نجرى كان أول من علمّه العربية كما أن ترجمان الملك ويدعى داديشى Dadichi وهو يونانى من حلب كان يعلمه اللغات الشرقية .

ومهما كان الكم الذى تعلمه جورج من العربية فإنه تقدم للجمعية عارضا خدماته ليكون مصححا للإنجيل العربى المذكور ، وسرعان ما أصبح مشرفا على المشروع كله علاوة على أنه أصبح محاميا للجمعية المذكورة .

زعم فوليتر فى كتابه « القاموس الفلسفى » Dictionaire Philosophique أن جورج أمضى خمسة وعشرون عاما فى بلاد العرب . وهذا الخطأ الذى وقع فيه فوليتر والذى لا دليل عليه على الاطلاق تؤكده مدة حياته فقد مات محموما ولم يبلغ الأربعين من عمره . وظهرت ترجمته للقرآن الكريم عام ١٧٣٤ م مع مقدمة مسهبة عن الدين الإسلامى حشاها بالإفك واللغو والتجريح وقد نقلها إلى العربية أمين الهاشم العربى وطبعت بالقاهرة عام ١٩١٣ ، ومنذ ظهور ترجمته طبعت حتى الآن ١٠٥ طبعة فى لندن وشيكاغو وفيلادلفيا ونيويورك وبوسطن وباريس .

القرن	الترجمة اللاتينية	التابع الرئيسى	اللغات التى نقلت عن التابع الرئيسى
١٦ و ١٧	ترجمة دير كلونى	دى ريور (فرنسية)	الإيطالية – الهولندية – الألمانية – الفرنسية – الروسية .
١٨ و ١٩	ترجمة ماراكيوس	جورج سال (إنجليزية)	الإنجليزية – . الفرنسية – اللاتينية – الألمانية – الروسية – الهولندية – الإيطالية – الألبانية – البلغارية – المجرية – التشيكية .

فما كادت ترجمة جورج سال تظهر بالإنجليزية حتى تلتها ترجمة له بالفرنسية عام ١٧٥٠ م نقل عنها ك . سافارى عام ١٧٨٣ فى الفرنسية ، وكازيمرسكى عام ١٨٤٠ فى الفرنسية أيضا ثم تيودور أرنولد عن سال فى الألمانية عام ١٧٤٦ ثم جورج سال فى الروسية عام ١٧٩٢ ثم سافارى بالروسية لمجهول عام ١٨٤٤ ، ونيكولاييف عن سال وكازيمرسكى فى الروسية عام ١٨٦٤ ، ثم كولييه فى بتافيا بالهولندية عام ١٨٥٩ وجيوفانى بانزيرى[1] فى الإيطالية عام ١٨٨٢ .

ثم فينسنت إدرتيز ديلابوييلا بالأسبانية عام ١٨٧٢ ثم ألوميتكو قافزيزى بالألبانية عام ١٩٢١ فنيكولاس ليتزا عام ١٩٠٢ ، ١٩١٠ ، بالبلغارية ثم تيموفوف فى البلغارية عام ١٩٣٠ وهكذا نجد أن أفكار ماراكيوس قد حطمت حاجز المكان والزمان وأخذت تشر دما فاسدا على رؤوس الأوروبيين بشتى اللغات فهى كالوباء الذى يستشرى حتى لا يجد ما يطحنه فينتقل إلى مكان آخر أو يظهر بعد عدة سنوات .

ماذا يقول جورج سال عن ترجمة ماراكيوس : « إن ترجمة ماراكيوس بصفة عامة مضبوطة ولكنها حرفية سهلة الفهم

---

(١) شوفان يعتقد أن هذه الترجمة عن ك . سافارى وليست عن سال وفى كلا الحالين فإن الأصل هو ماراكيوس .

– أول ترجمة مجرية Szdmajer, Imre عام ١٨٣١ مأخوذة عن ماراكيوس .

– يقول أرثر جفرى أن أول ترجمة إلى اللغة التشيكية كانت عن ماراكيوس أيضا وكانت لـ فيسلى إجناز عام ١٩١٣ : Vesly Ignac .

إن لم أكن قد خدعت بمن ليسوا على علم بدين محمد . والشروح التى أضافها كانت ذات فائدة كبيرة ولا شك ولكن رده ونقده للقرآن ضخّم عمله إلى مجلد كبير لا طائل منه وغير شاف وأحيانا خارج عن الموضوع .

وعموما فالعمل بكل أخطائه كان مفيدا ، **وأشعر بالذنب وعدم العرفان بالجميل إن لم أعترف بفضله عليّ ....**

أما ك . سافارى فيقول : « ماراكيوس هذا الراهب المثقف والذى أمضى أربعين سنة فى الترجمة والرد على القرآن سار فى ترجمته المسار الصحيح فى تقسيم عمله إلى ترجمة الآيات كما فى النص الأصلى غير أنه ترجمها ترجمة حرفيا ونسى أن النص الذى فى يده عمل فريد غير عادى .

فهو لم يعبر عن معانى القرآن بل نقل الكلمات إلى لغة لاتينية بربرية وبعد أن فقد الأصل كل جماله فإن ترجمته ما زالت أفضل من ترجمة دى ريور » .

هذه أقوال من استفادوا واعتمدوا على ماراكيوس فى ترجماتهم وعلى الرغم من إدعاء جورج سال بأن ترجمته كانت عن العربية إلا أنه يشعر بالذنب إن لم يعترف بفضل ترجمة ماراكيوس ، كما أنه يخشى أن يكون قد خدعه من لا يعرفون دين محمد . وكأنه كان هناك من يمده بالمعلومات عن العربية وهو غير متأكد من تمام معرفتهم بها وخشى أن يكونوا قد ضللوه .

إن قائمة طبعات جورج سال قائمة طويلة فى اللغة الإنجليزية وفى غيرها من اللغات حتى أن هذه الترجمة أصبحت من العلامات الغارقة كما ذكرت .

ولا شك أن الإناء ينضح بما فيه ، فإن ساء الموجه ساء الموجه وإن أخطأ الدليل ضل التابع وهذا ما أحدثته الترجمتان اللاتينيتان فقد كانتا الضوء الأخضر الذى أذن لأوروبا كلها فى شتى لغاتها باقتفاء أثريهما رغم إدعاء البعض بأنه نقل عن العربية مباشرة إلا أنه سرعان ما يتراجع ويعود إلى جذور اللاتينية فى ترجمته . ومن الجدول الملون المرافق يمكن الملاحظة بسهولة أن اللغات الأوروبية تكاد تكون على إطلاقها قد اعتمدت على الترجمات اللاتينية إما مباشرة أو عن طريق لغة أوروبية باللغة البلغارية ١٩٣٠ اهتم بإخراجها مبشر ألمانى يدعى أرنست ماكس هوبه وهذه الترجمة مأخوذة عن الألمانية عن الإنجليزية (سال) عن اللاتينية (ماراكيوس) عن العربية ولا شك أن مثل هذه الرحلة الطويلة للكلمة القرآنية بين أيدى الرهبان والمبشرين ستلتوى وتُمزّق حتى إذا وصلت إلى اللغة البلغارية تعتبرها الكنيسة فى ذلك الوقت نصرا سيوقف المسلمين فى بلغاريا عن قراءة النص القرآنى العربى ويستعملون بدلا عن المولود القمىء الجديد ، وتنوه الصحف البلغارية بذلك الإنجاز فتقول : « لقد فعلها ذلك الألمانى هوبه وسنفصل المسلمين عن قرآنهم بترجمتنا البلغارية الجديدة » .

إن أكثر ما يثير السخرية أن ترجمة جورج سال بعد أن انتشرت وذاعت قامت البعثات التبشيرية البروتستانتية بترجمتها إلى العربية فى مصر تحت اسم « مقالات فى الإسلام »[1] .

ولا أدرى كيف كانت هذه الترجمة بعد هذه الرحلة الطويلة من العربية إلى اللاتينية فالإنجليزية فالعربية ولعلى أجد هذه الترجمة يوما ما حتى يمكن أن نرى بأم أعيننا كيف عبثوا وحرّفوا فى كتاب الله الكريم وكأنه لم يكفهم ما حرّفوا من كتبهم فانهالوا على كتب غيرهم تحريفا وتبديلا . وهيهات هيهات أن ينالوا من الكتاب المكنون الذى حفظه المسلمون فى القلوب والصدور قبل أن يحفظ فى القراطيس والسطور والذى حفظه الله سبحانه وتعالى من فوق سبع سماوات .

ولم أسمع على الاطلاق أن مسلما قام بترجمة الإنجيل إلى العربية أو إلى أى لغة أخرى . فالعداء والكراهية والفهم الخاطىء المقصود أو النابع عن الجهل لم تكن من جانب المسلمين وإنما كانت من جانب النصارى .

فلماذا يا ترى يحاول الأوروبيون ترجمة القرآن الكريم مرة بعد أخرى . ودون توقف منذ ٨٤٥ عاما ؟ هل شعوروا بتحدى القرآن الكريم لهم ؟

قد تكون أول ترجمة لاتينية كلونية كانت حبا للإستطلاع وفضولا أثاره الفزع من الفتح الإسلامى ولكن هذا الطوفان من التراجم الذى ما زال يترى حتى الآن مع ملاحظة أن الترجمة ليست بالعمل الهين المُسلى – ويزداد الأمر صعوبة واستحالة مع نص معجز كالقرآن الكريم .

فما سبب هذا الإصرار يا ترى ؟ أترك هذا التساؤل أمانة فى أعناق الدارسين ليكشفوا لنا ماذا يراد بالمسلمين وبقرآنهم .

النتيجة :

يمكن القول بأن الترجمات الأوروبية قد مرت بعدة مراحل متداخلة :

١ – من القرن الحادى عشر حتى الثامن عشر :

(أ) مرحلة الترجمة من العربية إلى اللاتينية (بذرة الإستشراق) .

(ب) مرحلة الترجمة من اللاتينية إلى اللغات الأوروبية (أكثر الترجمات سوءا) .

---

(١) S.M.Zwemmer, Translations of the Koran, The Moslem World, Vol. V(1916) 244-261 p.

– لقد ترجمت ترجمة جورج سال إلى العربية بواسطة البعثات البروتستانتية التبشيرية فى مصر عن :
The encyclopaedia of Islam. New Edition Vol. V Leiden (1981).

٢ – فى العصر الحديث :

(جـ) مرحلة الترجمة من اللغة العربية مباشرة إلى اللغات الأوروبية بواسطة المستشرقين واضرابهم بعد أن اشتد ساعد الإستشراق وعرف العربية ودرس كتبها .

(د) مرحلة دخول المسلمين مؤخرا فى ميدان الترجمة إلى اللغات الأوروبية مع ليبراليه العصر والنظرة العلمية المجردة لموضوع الترجمة بصرف النظر عن مشاعر المترجم الدينية إن لم يكن مسلما .

وفى المرحلة الأخيرة فقط يمكن القول بأن هناك بعض الترجمات القليلة تعد على أصابع اليد الواحدة فى ترجمات اللغات الأوروبية مجتمعة والتى زادت على ٤٥٠ ترجمة كاملة غير مئات من الترجمات الجزئية ، التى يمكن القول بأنها على شىء من الموضوعية .

والتقسيم السابق يبين المراحل التى مرت بها الترجمات فى البلدان الأوروبية وذلك بدءا بالترجمة اللاتينية الأولى التى أشعلت الفتيل .

ولكن هناك تقسيم آخر يمثل وجهة النظر المسيحية اللاتينية .

فقد مرت الترجمات والكتابات المسيحية المختلفة عن القرآن الكريم بعدة مراحل :

(أ) من عام (١١٠٠ – ١٢٥٠)

وفيها ترجم القرآن الكريم إلى اللاتينية كما سبق وفى هذه الفترة زاد الاهتمام بدراسة الإسلام بين الرهبان والدارسين .

(ب) من عام (١٢٥٠ – ١٤٠٠)

بدأ تراجع الحملات الصليبية واندحارها ، مما حدا بالكنيسة بأن تزيد من نغمة العداء للإسلام حفاظا على شعلة الصليبية متأججة ، وتعويضا عن التراجع ويمكن ملاحظة ذلك فى كتاباتهم فى خلال هذه المدة .

(جـ) من عام (١٤٠٠ – ١٥٠٠)

خمدت جذور التحريض إلى حين ثم استعرت وتأججت مرة أخرى عام ١٤٥٣ وهو عام فتح القسطنطينية الذى نكأ الجروح وأيقظ الحقد الصليبى مرة أخرى بعد أن هدأ قليلا بعد انهزاماته فى حروبه الصليبية .

ومنذ الترجمة اللاتينية الكلونية الأولى والمسيحية تعيش فى وهم إكتشفوه بعد اطلاعهم على القرآن الكريم . فقد وجدوا أن المسلمين يؤمنون بعيسى وموسى ومريم وإبراهيم وآدم وحواء وأن هناك كثيرا من التشابه بين الإسلام والمسيحية وأن الإسلام ما هو إلا صورة مشوهة من المسيحية (كذا) .

ومن هذا المنطلق فإنه من الممكن بدراسة القرآن وتنقيته مما شابه من انحرافات عن المسيحية فإنه يمكن العودة بالمسلمين إلى حظيرة المسيحية .

وقد ظهرت هذه الفكرة بصورة

واضحة فى كتابات نيقولاس الكوزى وخاصة فى كتابه « تنقية القرآن Cribratio Alcorani » وقد اعتمد فى كتاباته هذه على الترجمة اللاتينية المحفوظة فى دير كلونى فى ذلك الوقت والمحفوظة حاليا فى مكتبة الأرسينال فى باريس وممهورة بتوقيع المترجم Bibliotheque de L'Arsenal- Paris .

كما اعتمد أيضا على كتابات أخرى كثيرة ظهرت عن القرآن الكريم أهمها كتابه « ريكولـــدوس الفلـــورنسى الدومينيكانى » Ricoldus of Monte Crucis بعنوان Propunaculum fidei والمطبوع فى فينسيا عام ١٦٠٩ .

وتحت تأثير هذا المفهوم وهو أن المسلم هو قاب قوسين أو أدنى من المسيحية تجرأ البابا بيوس الثانى فأرسل رسالة للسلطان محمد الثانى يدعوه إلى النصرانية ويصبح خليفة لأباطرة بيزنطة .

ولما لم يكلف السلطان خاطره بالرد على هذه الدعوة أخذ الخيال يداعب الداعى باقتراب نصر سهل فى الشرق بعد الكارثة التى حاقت بحروبهم الصليبية .

وفى النهاية فإنه يمكن القول بأن ترجمة القرآن الكريم إلى اللغة اللاتينية لغة الكنيسة وبأيدى رجالها لم تكن عملا أكاديميا أثاره حب الاستطلاع فقط بل كانت عن سابق تخطيط وترصد إحتاج إلى تنفيذه إرسال البعثات لسنين عديدة لدراسة العربية ثم اعتكاف طويل للترجمة بتوجيهات أعلى سلطة دينية مسيحية وبمساعدة وإشراف رئيس رهبان أكبر رهبانية فى ذلك الوقت وأقصد بها رهبانية كلونى والأخطر من هذا هو البحث عما ظنوه اختلافا أو أخطاء أو ما شابه من الظنون فكان الرد على القرآن والطعن فيه أهم عندهم من الترجمة حتى أن ماراكيوس فى طعنه للقرآن كان جادا فى استكمال مطاعنه وردوده التى فاقت ترجمة سابقيه وردودهم وأشار إليها جورج سال مشمئزا مما حوت مفضلا عليها موضوعية مهذبة ماكرة قد تكون أفضل فى التعامل مع المسلمين .

قال هذا الماكر فى مقدمة ترجمته :

إنى لم أسمح لنفسى عند التحدث عن محمد أو قرآنه أن أستعمل السباب المشين والتعبيرات اللاأخلاقية والتى ظنهـــا الكثيرون ممن كتبوا ضده أنها أقوى أسلوب للمجادلة .

ولكن العكس هو الصحيح ، فقد وجدت أنه من الملائم معالجة الموضوع بالحكمة والأدب بل والموافقة على الأساسيات التى أعتقد أنها تستحق الموافقة ، كمدى الجريمة الأبدية التى ارتكبها بفرضه دينا مزيفا على البشرية .... جورج سال (١٨٧٤) .

خاتمة :

لقد ترجم القوم كتاب الله العزيز وحرفوا وهاجموا ونقدوا ورفضوا وأثاروا الشبهات وما زالوا. كل ذلك ليس فى لغة واحدة بل فى عشرين لغة ونيف .

فما هو موقفنا من كل ذلك ، وماذا

يجب علينا أن نفعله إزاء هذا الهجوم ؟ هل نترك الحبل على غاربه لكل من أمسك قلماً ليعتدى على كتاب رب العالمين ونحن بما يجرى إما غافلون أو جاهلون ؟

الأمر يحتاج إلى موقف من المسلمين عامة ومن المنظمات الإسلامية العالمية خاصة . وفى تصورى أن الأمر يحتاج إلى مؤسسة إسلامية عالمية للقرآن الكريم .

وأناشد هنا مؤتمر العالم الإسلامى والذى نبعت منه منظمات مختلفة فى شتى الميادين . فهناك أجهزة تابعة ومنبثقة عن المؤتمر مثل مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية ، واللجنة الدولية للحفاظ على التراث الحضارى الإسلامى ، والمؤسسة الإسلامية للعلوم والتكنولوجيا والتنمية ، والوكالة الإسلامية للأنباء ، ومنظمة إذاعات الدول الإسلامية ، والمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة ، ومجمع الفقه الإسلامى ، والاتحاد العالمى للمدارس العربية الإسلامية الدولية وحتى الرياضة فإن لها الإتحاد الرياضى للتضامن الإسلامى ويكاد الإنسان يجد جهازا أو منظمة دولية فى كل الميادين الثقافية والإعلامية والإسلامية والفقهية وفى السيرة والسنة ما عدا منظمة دولية تقوم على خدمة كتاب الله العزيز .

إنى أدعو الأمة العربية إلى تبنى فكرة « مجمع تفاسير القرآن الكريم باللغات المختلفة » .

إننا فى حاجة إلى مؤسسة القرآن العالمية المنبثقة عن مؤتمر العالم الإسلامى يدعمها العالم الإسلامى ماديا ويضفى عليها الصفة الأدبية والمعنوية مما يمكنها من التحدث باسم القرآن الكريم نيابة عن المسلمين أجمعين ، فهى ستمثل العالم الإسلامى فى خدمة القرآن الكريم ونشره وتوزيعه وطبعه وتفسيره والدفاع عنه وكشف التحريف ومتابعة المعتدى وترجمة معانيه للشعوب الإسلامية حسب حاجاتها وأولوياتها ورصد ما يصدر من ترجمات فى العالم ومحاربة الفاسد ونشر الصالح .

لقد أقامت الترجمات اللاتينية وتوابعها سدا بين الأوروبيين وبين المعانى الصافية للقرآن الكريم وأورثتهم عداوة وكرها شديدا للإسلام والمسلمين .

ولعله قد آن الأوان لأن نأخذ بزمام المبادرة ونبلّغ ونبيّن للعالم ما عندنا من هداية ونور . وقد أمر الله عز وجل رسوله الكريم بتبليغ ما أنزله عليه إلى الناس كافة كما أمره ببيان ما خفى عليهم من الأحكام . قال تعالى : ﴿ يا أيها الرسول **بلّغ** ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته ﴾ [المائدة : ٦٧] .

وقال تعالى : ﴿ وما أنزلنا عليك الكتاب إلا **لتبيّن** لهم الذى ٱختلفوا فيه وهدى ورحمة لقوم يؤمنون ﴾ [النحل : ٦٤] .

وقال تعالى : ﴿ وما أرسلناك إلا **كافة** للناس بشيرا ونذيرا ﴾ [سبأ : ٢٨] .

هدى الله أمة الإسلام إلى الخير ووفقها

إلى نشر كتابه الكريم وجعلها أمة المبلغين الهادين إلى النور الذى بين أيديهم إنه على كل شيء قدير .

* * *

المراجع العربيــة

١ – المجلة المغربيــة للتوثيــق والمعلومات – العدد الثالث ، تونس ، مارس ١٩٨٥ .

٢ – لويس يونغ ، العرب وأوروبا ، ترجمة ميشيل أزرق ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٩ .

٣ – جوزيف رينو – الفتوحات الإسلامية فى فرنسا وإيطاليا وسويسرا فى القرون الثامن والتاسع والعاشر الميلادى – تعريب وتعليق الحواشى وتقديم د . إسماعيل العربى – دار الحداثة بالتعاون مع ديوان المطبوعات الجامعية بالجزائر – ١٩٨٤ .

٤ – بلاشير ، القرآن : نزوله وتدوينه وترجمته وتأثيره ، نقله إلى العربية : رضا سعادة – دار الكتاب اللبنانى – بيروت .

* * *

REFERENCES:

1 - Beeston, A.F.L., Johnstone, T.M., Sergent, R.B.& Smith, G.R., The Cambridge history of Arabic literature-Arabic literature to the end of the Umayyed period., Cambridge University press, pps. 502-520, first ed., Cambridge, 1983.

2 - Brill, E.J., Encyclopaedia of Islam, V pps, 429-432, Leiden 1981.

3 - Brockway, D., The second edition of volum I of Marracci Alcorani, Textus universus, M,W. Vol. 64 (1974) 141-144p.

4 - Sale, George The Koran, Philadelphia, J.B. Lippincoff& Co. 1874.

5 - Moslem World Vol. 55 (1965). 195-202 p.

6 - Kritzek, J. Peter the venerable and Islam,inceton, 1944.

7 - Ross, D., Ludvico Marraci, in SOS, ii, 117-123 p., (1921-1923).

8 - Kritzeck, J. Robert of Ketton's translation of the Qur'an, Islamic Quarterly, Vol. II, 309-312p. (1955).

9 - Daniel, N., Islam and the west, the making of an image, Edinburgh, 1960.

10 - Shellabear, W.G., Is Sale's Koran reliable? M.W., XXI (1931), 126-142.

11 - The Koran in Slavonic, The New York Public library, N.W. 1937.

12 - Work Bibliography of translations of the meanin of the Holy Qur'an-printed translations-(1515- 1980), Research Centre for Islamic History Art and Culture, Istanbul 1986.

13 - The Oxford Dictionary of Popes, by J.N.D.Kelly, Oxford University press, New York, 1986.

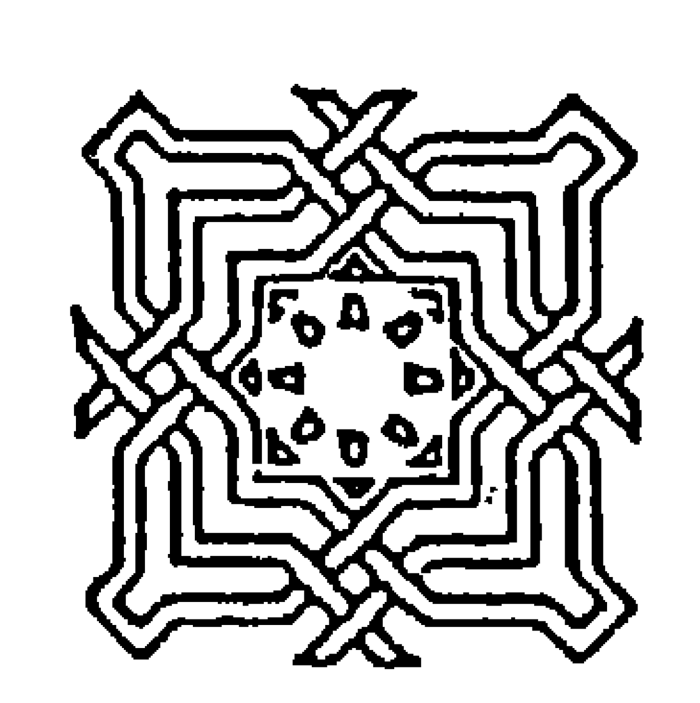
14 - W.Montgomery Watt, The influence of Islam on Medievel Europe, Edinburg University press, 1972.

15 - Haroon Khan Sherawi, Muslim Colonies in France, Northern Italy and Switzerland, Lahore 1955, Orientalia.

16 - Du Ryer, A., L'Alcoran de Mahomet, traduit de L'Arabe, Pub.; Chez Pierre Mortier, Amsterdam, 1734.

17 - Muhammed Hamiduallah, Le Saint Coran, Pub.; Hilal yayinlari, Ankara 8 eme ed. Beyrouth 1973.

18 - The New Encyclopeadia Britanica, Roman Catholiciasm& History of Roman Catholicism, 900-1020p.





همومُ الأرض في الشعر الاسلامي المعاصر

عبد الرازق المساوى

الدار البيضاء – المغرب

يا وجه أمي كيف أجترح القصيدة
والدم الموبـوء يقلقنـي
وأسمع ألف نبض فى العـروق
يا وجه أمي طال بى عطش الرمـال
وفرت الأنغام عن وتـرى
وخيـل الروم قد زحفـت
فقافيتـى حريـق[1] ..

فيـا أم عفـوا
ويـا وطـن الهـم عفـوا[2]

جفت الأرض من رياح الخما
سين وتاقت إلى الثرى المطور[3]

والأرض تجتر فى أحشائها حمما
ما عاد للحر فيها ما يحاذره[4]

اتخذل ربك فى ساعة العسر
يا فارسى المرتجى اتخذل هذا الوطن[5]؟

(١)

مقدمة :

بدأ الأدب الإسلامى (أو ما اصطلح على تسميته بـ « الإسلامية » يخرج من غربة الموت والقرون العجاف إلى غربة الحياة والمستقبل المأمول .. بدأ يتحرك نحو الأمام ويقول كلمته اللانهائية ، ويثبت وجوده ،

ويبرهن على أصالته وعراقته ويدلل على شرعيته وطيب نبتته كما يلوح إلى آفاقه ومستقبلاته مع ارتباطه بالواقع المعيشى وأحداثه الواقعية والزمن المعاصر والتعبير عن ذلك كله مع محاولة تخطيه وتجاوزه لبناء واقع جديد ..

الأدب الإسلامى كائن حى ، وأدب كونى عالمى (يعايش) الإنسان وقضاياه ويرتبط بهما .. ويرافق هذا الكائن البشرى فى دروب حياته فى حله وترحاله .. ويدخل أو (يقتحم) عليه طيات نفسه ليكشفه ويعاين حركاته وسكناته ، ويتابع تطلعاته/آماله وآلامه ، ويفصح عما ينتابه أو يحوم حوله أو يمسه أو يؤلمه .. إنه – فى كلمة واحدة – أدب يلتصق بالإنسان ولا ينفصم عن خطوات حياته ولا ينفصل إلا ليعود إليه ويتقمصه أو يلبسه « إنه لباس له وهو لباس له » .

(٢)

وتناولنا لموضوع « هموم الأرض فى الشعر الإسلامى المعاصر » ليس إلا نقطة واحدة من النقط الكثيرة التى طرحها الأدب الإسلامى عامة والشعر منه خاصة .. وقد أملته علينا حالة هذا الشعر المغبون والمهضوم حقه حتى إننا لا نجد له أثراً فيما كتب حول هذا الموضوع أو غيره .. كما أملته علينا وقائع وأحداث هذه الأرض المهمومة الحزينة التى أصبحت تفرض نفسها على كل مبدع كيفما كان مذهبه ومشربه ..

كما أن هذا الموضوع فرضته علينا قضية (جذرية) أساسية وهى إعطاء القراء/الجمهور الصورة الحقيقية للأدب الإسلامى كأدب يواكب الأحداث وتطوراتها ، ويرتبط بالأرض والواقع ولا يسبح فى عالم الخيال أو الأسطورة أو يكتفى بالمواضيع الدينية – بالمفهوم الضيق للدين –.

(٣)

وإذا قلنا « هموم الأرض » أو « أرض الهموم » – والفرق بين التركيبين دلاليا واضح لا يخفى – لا نقصد الأرض فى معناها المادى أو بمفهومها الجغرافى .. وإنما نريد منها المعنى التجريدى للأرض أى كفضاء مكانى له ارتباط بالوجود فى الذهن والواقع ، كما أننا نرى فى « الأرض » ما تقصده البلاغة العربية من المجاز المرسل المنعوت بالمحلية أى أن ذكر المحل (= الأرض) يعنى ذكر الحال به (=بها) وهو الإنسان بطبيعة الحال .

فأنا ابن هذه الأرض ، قد أعلنت عن ميلاد أمتى السجين

وأنا ابن هذا الشعب أعلنت انتمائى

يوم أعلنت انبثاق الفجر من (طه) و(نون)[٦]

كما أن استعمالنا لفظة « الأرض » إنما لتؤدى كذلك معنى الديمومة والاستمرار والحيوية لكون الأرض ثابتة الوجود ومستقرة ، وعليها تتم صيرورة/سيرورة إنسانية دائمة التغير والتقلب ...

ولهذا فارتباط الشعر بالأرض وحديثه عنها هو ارتباط بالحياة وحديث عنها .. وكذلك فإن كل إنسان عاش فوق هذه الأرض إلّا وهذا الشعر يحادثه ، ويناديه ، يحاوره ويناجيه ، يواجهه ويشكوه (يشكو إليه) و(يشكو منه) ..

الشعر الإسلامى وهموم الأرض :

مما يلفت النظر ويثير الاستغراب أن أكثر الشعر الإسلامى المعاصر إن لم نقل كله – حسب ما علمنا منه والله أعلم – يحمل من ضمن ما يحمل فى طيات قصائده هموم الأرض وكل ما يدور فى فلك هذا الموضوع أو يمسه من قريب أو بعيد بل ويتفاعل معها إلى حد كبير ويحس بها إحساساً وجودياً واضحاً فى مقاطعه وبين أبياته ، كما أنه ينوب عنها فى الآهات .. ويكشف عن هذه المعاناة .. ويرفع صوته/صوتها عالياً ينادى العالمين وينشر بينهم تلك الروائح التى أزكمت الأنوف من كثرة ما عانت هذه الأرض ومن شدة ما تعانى من ظلم العباد .. كما يحمل إليهم صورتها وهى مطعونة بالسكين من الأمام ومن الخلف .. من الأمام لصمودها وتحديها ومن الخلف بسبب الغدر والخيانة اللتين مورستا فى حقها أو ضدها ..

خناجر طعنتها وهى مدبرة
ومثلها طعنت فى الصدر لم تحد(٧)

إن الشعر الإسلامى يحمل ثوب هذه الأرض المثقل بالدماء التى نحتت على خدى وجهها المشرق الوديان والأنهار والروافد .. كما يعلن – هذا الشعر – أن الجراح أوسمة تثخن/تزين صدر الأرض .. كما يوضح أن الوقائع والأحداث الدامية التى تعيشها الأرض فوق الحروف وأكبر من الكلمات وأعتى من كل شعر أو بيان وذلك لهول ما يقع على هذا الوطن الذبيح ولكثرة آلام هذه الأرض (المخنجرة) ولشدة أوجاعها وكثرة أحزانها وطول غربتها وابتعاد الخلان عنها .. يقول محمود مفلح(٨) :

يا أيها الوطن الذبيح وإنها
لخناجر الأحبار والرهبان
فى كل ناحية دماء ضحية
وركام بيت غاب بين دخان
ماذا أقول عن الجريمة إنها
فوق الحروف وفوق كل بيان
ماذا أقول وكل حرف فى فمى
حجر فهلا تنطق الشفتان

ومع ذلك يبقى الشعر الإسلامى فى علاقة وثيقة مع « الأرض » وارتباط كبير

بها ، لا يحيد عن ذلك أبداً لأن الحس الإسلامى والشعور الإيمانى يفرض هذه العلاقة وهذا الارتباط ، ويفرضهما التمسك بأهداب العقيدة الإسلامية .

إنه الواجب نحو الأرض والإنسان على اعتبار أن الأولى وضعت من أجل الثانى ، وأن الثانى خلق للخلافة فى الأولى ﴿ هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعا ﴾ (البقرة : ٢٩) ﴿ ألم تر أن الله سخر لكم ما فى الأرض ﴾ (الحج : ٦٥) ﴿ هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها ﴾ (هود: ٦١) ﴿ ثم جعلناكم خلائف فى الأرض ﴾ (يونس : ١٤) .

وهكذا ينصب اهتمامنا على علاقة الشعر الإسلامى المعاصر بالأرض التى عانت .. وكابدت .. وتعبت .. ولا زالت فى معاناتها وكفاحها .. تجاهد وستبقى حتى يكسو البرد ثراها ، ويغسل الغيث بقايا قروحها .. ويحرك النسيم أزهارها .. وتبتسم الشمس على عرصاتها ، وينتعش الإنسان والأحياء بالحياة الحرة الكريمة ، وإن شئت فقل ستبقى هذه الأرض تجاهد وتجاهد وتقاتل وتنادى بلسان حالها :

لوددت أنى الآن أقتل ثم أبعث ثم أقتل
ثم أبعث ثم أقتل(٩)

متى يحرس الذئب النعاج . ويمشى الرجل من ؟ إلى ؟ دون أن يخشى ..

إن الشعر سيرافق هذا الجهاد ويزامل هذا القتل/البعث ، ويصادف هذا الألم/الأمل بكل شوق وحنان ورحابة/مكابدة صدر إلى أن تتحقق الأهداف وترسو الغايات على شاطىء الأمان والمحبة والإخاء والوفاء ..

شوقى إلى الوطن المعذب لا تزاحمه البحار
كالراسايات الصم ،كالموج الغزير بلاانحسار
مثل الزمان بلا انتهاء—يستبين— ولا قرار
وطنى أصلى فى خشوع فى الصباح وفى المساء
حتى أراك بمقلتى نبع المحبة والوفاء(١٠)

هذه المقطوعة الشعرية رغم بساطة لغتها ووضوحها وسلاستها فى نفس الآن ورغم خفة إيقاعها وطوله فى الوقت ذاته فهى مفعمة بصور فنية/شعرية معبرة وموحية محسوسة ومعنوية تبين عن نفسها وتوضح قصدها كما لا تخفى وسيلتها .. وتنقسم هذه الصور إلى ثلاثة أنواع :

١ — صور نفسية تعبر عن إحساسات الشاعر وانفعالاته وتعاطفه وآماله نحو الوطن المعذب والأرض المهمومة : « شوقى إلى » ، « أصلى فى خشوع » ، « حتى أراك » ..

٢ — صور طبيعية مادية تحمل معنى القوة والصلابة والرسوخ والشموخ والحركة الدائبة والكثرة والغزارة مع الثبات والمقاومة بلا انحسار : « البحار » ، « الراسيات الصم » ، « الموج الغزير » ..

٣ — صور معنوية زمانية تعطى للحياة مفهوم اللانهاية وتهبها الصيرورة مع السيرورة والديمومة وعدم التوقف أو

الانتهاء : « الزمـــان بلا انتهاء » ، « الصباح » ، « المساء » ..

وترتبط هذه الصور فيما بينها بواسطة عملية نفسية بنيوية عاشها الشاعر .. هذه العملية أو الحالة النفسية جعلت من هذه الصور المتعددة المختلفة خيطا جوهريا واحداً متماسكا متينا بل كونت من هذه الصورة جميعا صورة فنية مؤتلفة أركانها متكاملة أطرافها ، منسقة مشاهدها ، متآلفة جوانبها ، هذه الصور المختلفة التى كونت صورة مؤتلفة محملة بانفعال نفسى متوتر يؤمن بالإيجابية ، ويؤمن بالمستقبل ويؤمن بالحياة انطلاقا من إيمانه بوجود « المحبة والوفاء » ..

إن الصور النفسية هى بؤرة هذا الخطاب الشعرى بها ابتدأ « شوق » وبها انتهى « حتى أراك » ونواة هذه البؤرة « الوطن المعذب » وهى المحركة للصور الأخرى كلها و(المتقمصة) لكل دلالاتها ومعانيها .. فهى تؤكد قوتها وفعاليتها ورسوها ورسوخها وعطشها وتشبثها وثباتها من خلال دلالات الصور (رقم ٢) كما أنها تعلن عدم نسبتها أو توقفها فى الزمان وتؤكد صيرورتها ودوامها عبر الحياة الطويلة التى لا تعرف الإنقطاع أو الفتور حينما تتخذ لها معانى الصور (رقم ٣) .

إنها رغبة وشوق وحنين راسخات قويات لا تعرف التوانى ولا تعرف الفرار ولا تؤمن بمحدودية الزمان فهى رغبة قوية وشوق أكيد وحنين مستمر وآمال منقطعة النظير من أجل رفع سوط العذاب عن هذه الأرض وفى سبيل جعلها كذلك « نبع المحبة والوفاء » .

إن قضية « هموم الأرض » قضية قديمة جديدة ، لها أوجه تاريخية متسلسلة تعيش فى أغوار التاريخ وتمتد فى زمن واحد طويل إلى الآن وإن تغيرت الأشكال والأزمان .. ولقد واكب الشعر العربى والإسلامى أحداث الأرض وهمومها .. وما الوجه المعاصر لهذه القضية إلا كما قال يوسف القرضاوى(١١) :

عاد الصليبيــون ثـــــا نيــة وجالوا فى البطـــاح
عادوا وما فى الشرق (نـــو ر الدين) يحكم أو صـــلاح
كنا نسينا ما مضـــى لكنهم نكئـوا الجـــراح

ما تعيشه الأرض من هموم هو امتداد لما كان من قبل قرون مضت .. فهو لون من ألوان الصليبية أو غيرها ممن أذاق هذه الأرض مرارة العيش وشظفه .. ولكن الفرق الذى بين القرون التى مضت وبين ما نحن عليه فى هذا القرن هو أن الزمن الذى مضى كان له أهل يحمون الديار ويردون الأعداء ويقاومون ويجاهدون لكى تبقى أرضهم وأرض أجدادهم نقية طاهرة صافية عطرة لا تلوثها أقدام السفهاء .. أما الآن فالأمر واضح ولا يحتاج إلى تحليل أو تفسير أو تعليق ما دام قد « عادوا وما فى الشرق نور الدين يحكم أو صلاح » ..

« هموم الأرض » قضية حية لا يمكن أن نمر عليها مرور الكرام – عفوا مرور اللئام – لأنها قضية حالية معاصرة وتذكرنا بمأساة أو بمآسي قديمة كمأساة « أرض الأندلس » يقول د . إبراهيم زيد الكيلاني[١٢] :

أيا جروحنا فى القدس أشبه جرحها
ولكنه ما زال أحمر داميا
فلا ترجعوا مأساة أندلس لكم
ويوعظ بالأحداث من كان واعيا

ويقول محمد السيد الداودى[١٣] :

رباه إن الغاصبين بمرصد
يتربصون بنا أذى وعناء
من بعد أندلس فلسطين هوت
وتمزقت بين الورى أشلاء

إن مأساة « الأندلس » لا يمكن أن تنسى أو تطوى صفحات كتابها .. إنها نكبة تعيش فى ضمير كل مسلم أو إنسان عاقل ، ملحمة مأساوية يرويها التاريخ القديم والحديث وتسمعها وتعيها الآذان الصم ، ويعرفها الخاص والعام .. إنها لا تفارق ذاكرة الأديب المسلم الذى يعبر عنها – مباشرة أو تلميحا – فى إبداعاته ..

فهذا الشاعر أبو نزار يرسم هذه النكبة فى صورة شعرية حديثة يخرج فيها بين ما وقع تاريخيا لقرطبة أو الأندلس (على اعتبار أن الجزء « قرطبة » يراد به الكل « الأندلس ») وما يقع بأرض الشام (على أساس أن الكل هنا يراد به الجزء « فلسطينى ») ، وقد استعمل تركيبين جميلين استفهاميين– يعتبران بؤرتا النص من حيث التركيب النحوى والمقصد الدلالى – « أسمعت » و« أتقوم » ، وقد تتحد دلالتهما ومقصدية الشاعر منهما من خلال موقع القارىء (أو وجهة نظر المخاطب) بمعنى أن القارىء /المخاطب المسؤول هو الذى قد يحدد المراد من هذين التركيبين الاستفهاميين ، فهو إما « استفهام استنكارى » بمعنى أن الشاعر يستفهم استنكاريا أن يكون المخاطب جاهلا بشىء ترويه أمواج البحر أى ذاع صيته ولم يخف على أحد أو شىء .. وإما هو استفهام (تهويلى) يهول ويعظم به الشاعر القضية المستفهم عنها ...

أسمعت بنكبة قرطبة
ترويها أمواج البحر
عن شط يشكو للشط
هول التفتيش عن الفكر
عن حرف زخرف بالخط
عن ديوان عن مكتبة
وبقايا من ألق السحر
عن آيات تتلى همسا
وركيعات عند الفجر
أتقوم محاكم تفتيش
بالشام ويأتى الإفرنج
ويعيش الناس بلا رأى
وتصادر أشعار الحب
وتراقب نبضات القلب
هل تذكر أسماء الله[١٤]

تأثيرات الترجمات اللاتينية الأولى للقرآن الكريم على الترجمات باللغات الأوروبية المختلفة

السنة	اللاتينية	الإيطالية	الألمانية	التشيكية	الهولاندية	الفرنسية	الانجليزية	اليونانية	الروسية	البولاندية	الهنغارية	السويدية	الاسبانية	البرتغالية	الصربوكرواتية	البلغارية	الرومانية	الدنماركية	الألبانية	الفنلندية	النرويجية	السنة
١٥٤٠	١٥٤٣ روبرت أوف كيتون [illegible]																					١٥٤٠
١٥٥٠	[illegible]	١٥٤٧ أندريا أريفابيني [illegible]																				١٥٥٠
١٥٦٠	[illegible]																					١٥٦٠
١٥٧٠	[illegible]																					١٥٧٠
١٥٨٠																						١٥٨٠
١٥٩٠																						١٥٩٠
١٦٠٠																						١٦٠٠
١٦١٠																						١٦١٠
١٦٢٠			[illegible]	[illegible]																		١٦٢٠
١٦٣٠	[illegible]		[illegible]																			١٦٣٠
١٦٤٠	[illegible]																					١٦٤٠
١٦٥٠	[illegible]																					١٦٥٠
١٦٦٠			[illegible]			[illegible]	[illegible]															١٦٦٠
١٦٧٠						[illegible]																١٦٧٠
١٦٨٠						[illegible]	[illegible]															١٦٨٠
١٦٩٠			[illegible]		[illegible]	[illegible]																١٦٩٠
١٧٠٠					[illegible]	[illegible]																١٧٠٠
١٧١٠						[illegible]		[illegible]														١٧١٠
١٧٢٠					[illegible]	[illegible]			[illegible]													١٧٢٠
١٧٣٠					[illegible]	[illegible]																١٧٣٠
١٧٤٠						[illegible]																١٧٤٠
١٧٥٠																						١٧٥٠
١٧٦٠																						١٧٦٠
١٧٧٠			[illegible]			[illegible]																١٧٧٠
١٧٨٠			[illegible]			[illegible]																١٧٨٠
١٧٩٠					[illegible]				[illegible]													١٧٩٠
١٨٠٠					[illegible]																	١٨٠٠
١٨٠٥																						١٨٠٥
١٨١٠																						١٨١٠
١٨١٥																						١٨١٥
١٨٢٠																						١٨٢٠
١٨٢٥			[illegible]							١٨٢٨ [illegible]												١٨٢٥
١٨٣٠																						١٨٣٠
١٨٣٥																						١٨٣٥
١٨٤٠			[illegible]									١٨٤٣ [illegible]	١٨٤١ [illegible]									١٨٤٠
١٨٤٥		[illegible]	[illegible]																			١٨٤٥
١٨٥٠			[illegible]																			١٨٥٠
١٨٥٥			[illegible]							١٨٥٨ [illegible]	[illegible]											١٨٥٥
١٨٦٠			[illegible]						[illegible]													١٨٦٠
١٨٦٥																						١٨٦٥
١٨٧٠			[illegible]						١٨٧١ [illegible]			١٨٧١ [illegible]	١٨٧٢ [illegible]									١٨٧٠
١٨٧٥			[illegible]					١٨٧٨ [illegible]	١٨٧٣ [illegible]				[illegible]									١٨٧٥
١٨٨٠		١٨٨٢ [illegible]	[illegible]			١٨٨٢ [illegible]		[illegible]	[illegible]				[illegible]	١٨٨٢ [illegible]								١٨٨٠
١٨٨٥			[illegible]					[illegible]	[illegible]					[illegible]								١٨٨٥
١٨٩٠			[illegible]																			١٨٩٠
١٨٩٥			[illegible]												١٨٩٥ [illegible]							١٨٩٥
١٩٠٠			[illegible]				١٩٠٥ [illegible]															١٩٠٠
١٩٠٥													[illegible]									١٩٠٥
١٩١٠		[illegible]	[illegible]	[illegible]			[illegible]				[illegible]	[illegible]	[illegible]			١٩١٠ [illegible]	١٩١٢ [illegible]					١٩١٠
١٩١٥					١٩١٩ [illegible]								[illegible]					[illegible]				١٩١٥
١٩٢٠		[illegible]	[illegible]			[illegible]			[illegible]				[illegible]									١٩٢٠
١٩٢٥		[illegible]											[illegible]						١٩٢١ [illegible]			١٩٢٥
١٩٣٠				[illegible]		[illegible]	[illegible]						[illegible]									١٩٣٠
١٩٣٥													[illegible]		١٩٣٧ [illegible]							١٩٣٥
١٩٤٠			[illegible]			[illegible]	[illegible]				[illegible]		[illegible]							١٩٤٢ [illegible]		١٩٤٠
١٩٤٥						[illegible]	[illegible]						[illegible]									١٩٤٥
١٩٥٠			[illegible]	[illegible]	[illegible]		[illegible]						[illegible]									١٩٥٠
١٩٥٥			[illegible]		[illegible]	[illegible]	[illegible]						[illegible]									١٩٥٥
١٩٦٠					[illegible]	[illegible]	[illegible]		[illegible]	[illegible]			[illegible]	١٩٦٤ [illegible]								١٩٦٠
١٩٦٥																				١٩٦٦ [illegible]		١٩٦٥
١٩٧٠			[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]					[illegible]	[illegible]	[illegible]							١٩٧٠
١٩٧٥																			١٩٨٧ [illegible]			١٩٧٥
١٩٨٠								١٩٨٠ [illegible]			جميع الترجمات [illegible]	[illegible]								[illegible]	[illegible]	١٩٨٠
١٩٨٥											[illegible]								قصي مهدي			١٩٨٥
١٩٩٠																						١٩٩٠

الترجمة اللاتينية الأولى لروبرت الكيتوني (بطرس الكلوني) وتأثيراتها — الترجمة اللاتينية الثانية للودفيج ماراتشي وتأثيراتها

د. حسن المعايرجي

إنها لوحة محزنة. مؤلمة مؤسفة تقرب إلى الأفهام إلى أى حد وصلت نكبة الأرض/الإنسان كما ترسم فى الأذهان إلى أى مدى تعانى الأرض/الإنسان حتى أن معاناتها التى يرسمها لنا الشاعر فى صورة حية/تنبض بالحياة تحمل هول التفتيش عن كل شيء وفى كل شيء وتحمل صور مصادرة ومراقبة كل شيء حتى الخفى من الحاجات ، ومنع كل شيء حتى إنها « تراقب نبضات القلب هل تذكر أسماء الله » .

إن هذه المعاناة تتجاوز البحار ، يحكى شطها « الأندلس » لشطها « المغارى » ومن ثمة إلى أرجاء العالم . إنها نكبة علت أمواج البحر وطفحت على سطحه وطفت فوق مائه .. وانتشر ذكرها فى الآفاق .. إنها نكبة ولا كل النكبات ستبقى ، ترويها الأجيال للأجيال ببقاء زبد البحر .. وهكذا تظهر علاقة قرطبة بالشام (علاقة الأندلس بفلسطين) ، إنها علاقة المحن والعذاب والكمد .. إنّه سلك المحن الحديدى الطويل جدا والذى (تتموقع) على حافته مجموعة أرضية وإنسانية ، وتُقهر على المشى فوقه حافية الأقدام ، وتتململ على مضض ، وهى تخشى الوقوع فتتضاعف المحن وتكبر الأهوال وتتسع هوة الجرح وتتعمق .. إن هذا السلك الحديدى الغاشم حاول الشاعر أحمد عبد الهادى أن يأخذ صورة شعرية لما عليه ، ولما يقع على حافته ، فجاء بعدد من الأسماء الأرضية/الإنسانية التى أرغمت على أن تعيش فوق هذا السلك ذهابا وجيئة لا يقر لها قرار ..

الغاصب الأرض والمحتل أبعدنا
عن أرض آبائنا من بعد ما ظلما
بل ها هو الآن فى لبنان أشعلها
نارا بإيعازه طورا ومقتحما
والرعب فى الموطن المحتل ديدنه
فيمن تبقى ومن كانوا له خدما
يا أمة الحق إخوان لنا حرموا
حق الحياة فهل نرعى لهم رحما
يستصرخون بحق الدين أمتنا
فى الفلبين وفى بورما وغيرهما
فى الهند والسند والبنغال قاطبة
نلقى اضطهاد بنى الإسلام قد عظما[١٥]

نود أن نقف عند هذا النموذج الشعرى لنحلله علنا نكشف عن بعض ما كمل بعد أن نفكك بعض مكوناته .. إننا نلحظ تعدداً فى أسماء الأماكن : لبنان ، الفلبين ، بورما ، الهند ، السند ، البنغال ، فلسطين = « الموطن المحتل » ونجد لفظة « غيرهما » فى البيت الخامس ، وهى لفظة ليست للقافية فحسب بل لها مدلول مقصدى هو الفضاء المكانى غير المحدد غير ما ذكر الشاعر من أماكن كلها على حافة السلك الحديدى/العذابى ..

وهذا التعدد على المستوى المكانى يقابله تعدد آخر على المستوى الإنسانى : الغاصب ، المحتل ، الآباء ، الخدم ، أمة الحق ، إخوان ، بنو الإسلام ..

إن التعدد الأول يدخل فى إطار المكان ويحمل وظيفة مدلولية واحدة هى توضيح اتساع رقعة الهموم أما التعدد الثانى الذى هو فى إطار الإنسان فهو تعدد ينقسم إلى أنماط بشرية ذات وظائف دلالية مختلفة .. فكل نمط يتحدد من خلال وظيفته فى هذا النص الشعرى ..

النمط الأول هو المتمثل فى : « الغاصب » ، « المحتل » ، « ناشر الرعب » .. الخ .

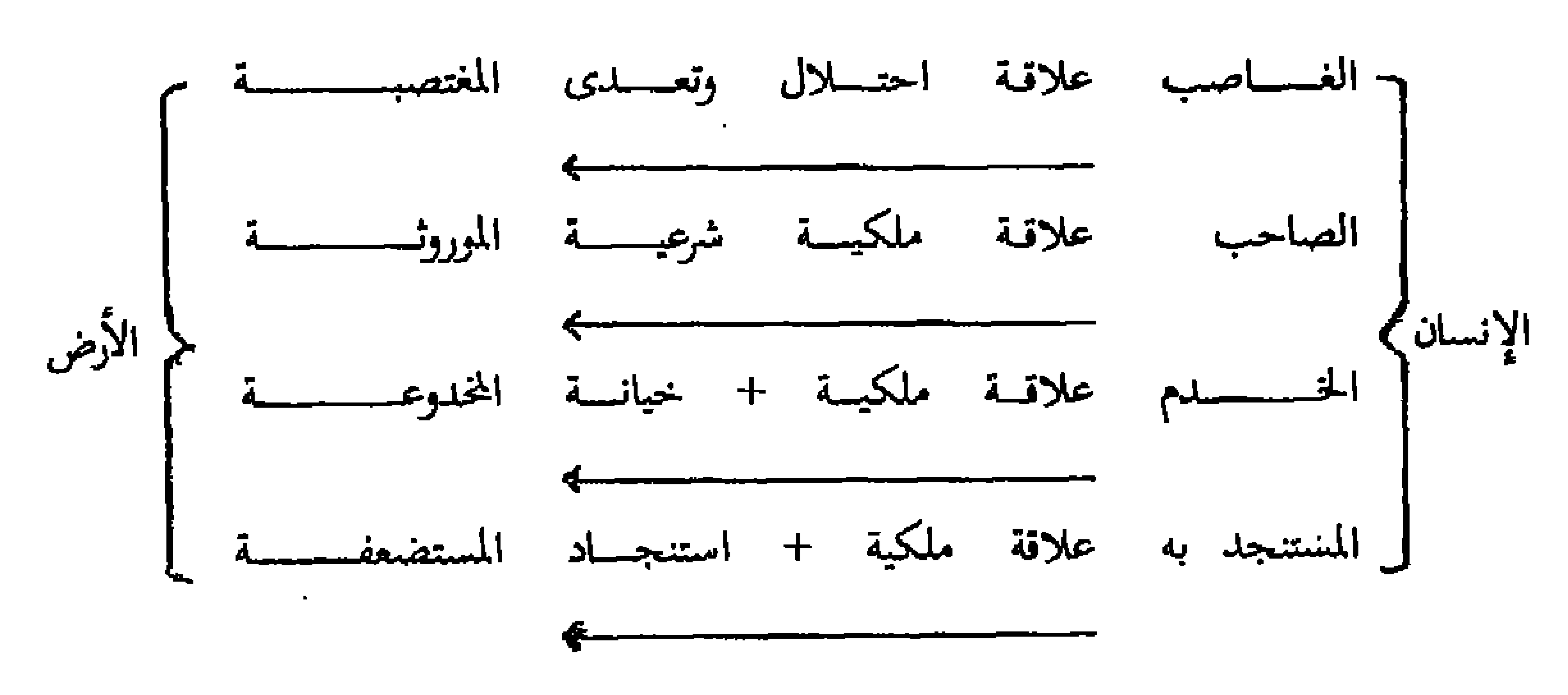
والنمط الثانى هو : « المغصوب » ، « المحتل » ، « المحروم » .. الخ .

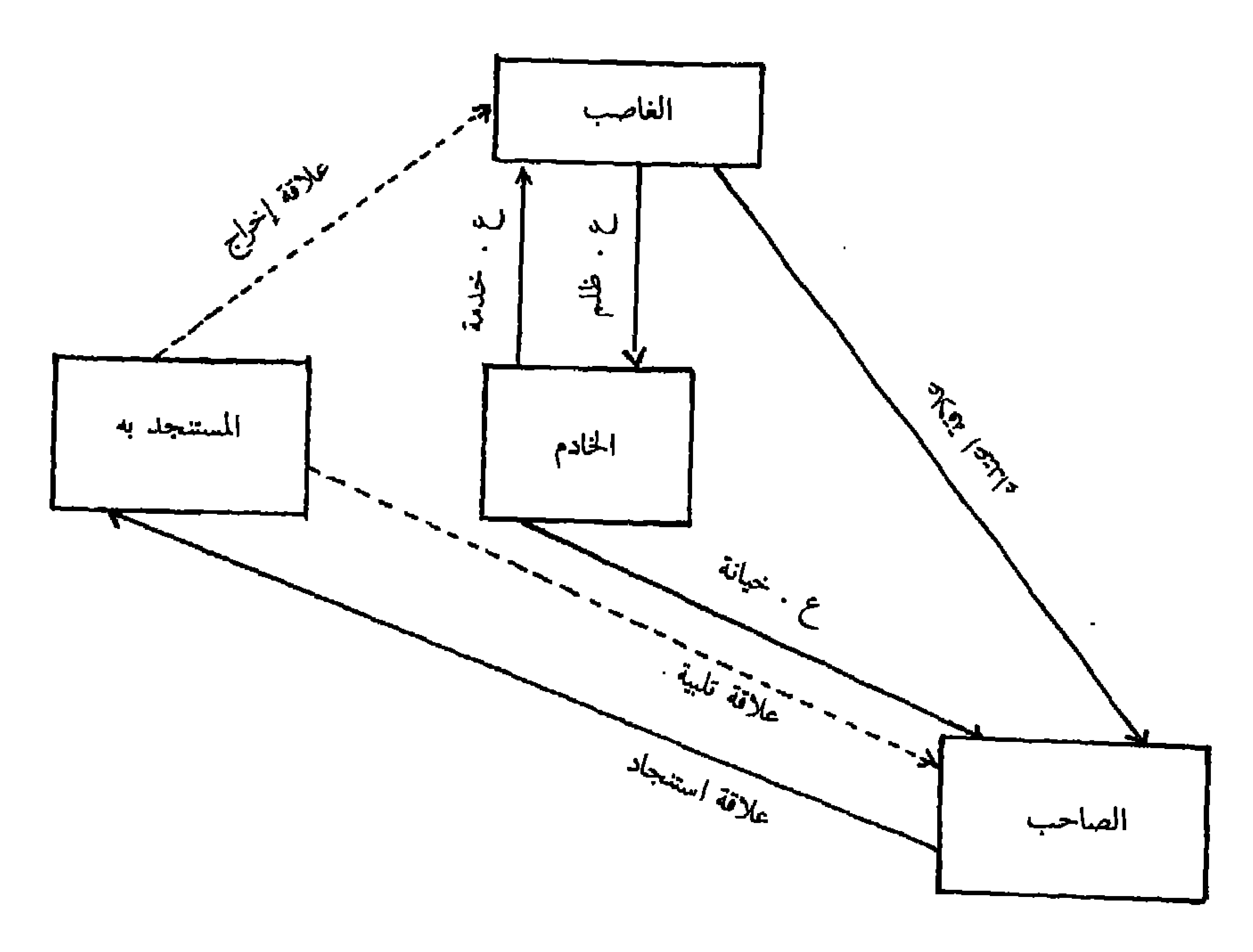
والنمط الثالث هو : الخدم/(المنافق) وهو يعيش ازدواجية فى التكوين والممارسة بحيث هو من النمط الثانى ولكنه يخدم النمط الأول .. ويظهر هذا النمط إذا نحن قرأنا « خدماً » التى فى البيت الثالث على أن شبه الجملة « له » (فى الجار والمجرور) تُرجع « خدما » إلى من يزرع الرعب فى الموطن المحتل وهو الغاصب الذى ديدنه الرعب فيمن تبقى من المستضعفين وفيمن كانوا له خدما كذلك .. وبهذا فإن اللفظة « خدما » فى هذه القراءة/التأويل لا تعود على « الموطن المحتل » أى ليس المقصود منها « خدم الموطن » وإنما المقصود « خدم المرعب/المحتل » ومع خدمته تلك فهو لم ينج من الرعب الذى يمارسه الغاصب على/فى « الموطن المحتل » و« من تبقى » ..

والنمط البشرى الرابع هو « المستنجَد به » : « أمة الحق » وهو نمط يشترك مع الثانى فى الأخوة والميراث إلا أنه يعيش بعيدا عن معاناته وهموم أرضه ..

وإجمالاً فهذان رسمان بيانيان يقربان لمداركنا كل ما سبق وذكر :

(أ) :



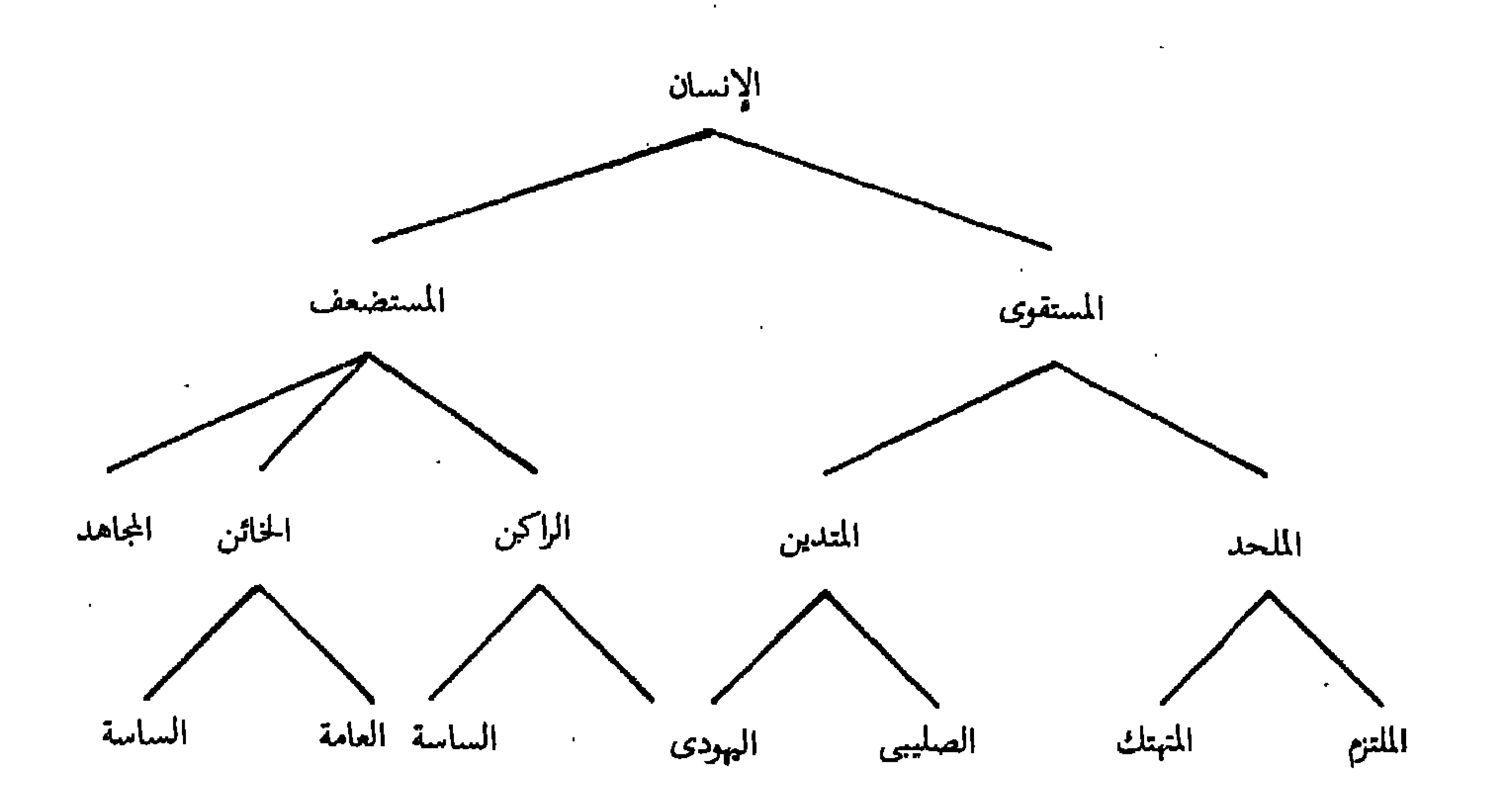


نرسم هنا علاقات معينة تتوضح من خلال وجهة الأسهم واتجاهها .. فكل سهم هنا يحدد نوعية العلاقة — الإنسان بالأرض أو الإنسان بالإنسان — فمثلا الغاصب يمارس (علاقة الاحتلال) على الأرض كما أن له علاقة اعتداء على الصاحب بمعنى أن العلاقة تبدأ من الغاصب (بداية السهم) وتنتهى إلى أن الأرض المغتصبة أو الصاحب (نهاية السهم) وكذلك بالنسبة لسهمى الخادم فأحدهما يمثل (الخدمة) (من الخادم إلى الغاصب) والآخر يمثل (الظلم) (من الغاصب إلى الخادم) أما الأسهم المتقطعة فتدل على أن العلاقة المنصوص عليها مرغوب فيها إلا أنها علاقة قد تتحقق وقد لا تتحقق .

ومما يؤكد هذه العلاقات بوضوح وجلاء تلك المقولات النحوية فى النص الشعرى : كمقولة الفعل مثلا = أبعد ، ظلم ، أشعل ، حرم ، رعى ، صرخ ، لقى ، عظم ... وكمقولة اسم الفاعل = الغاصب ، المحتل ، المقتحم ، الخدم والخادم .. وكمقولة الإضافة = الغاصب ، الأرض ، أرض أبائنا ، اضطهاد بنى الإسلام .. إلى غير ذلك من المقولات النحوية التى توضح العلاقات التى أتينا على ذكرها سالفا .. كما تؤكد فاعلية النص وحيويته .. إلا أن هذه المقولات النحوية يجب أن ينظر إليها وتقرأ فى سياقها داخل النص وفى علاقاتها مع بعضها البعض مكونة شبكة من الدلالات ترتبط فيما

بينها ، ولا ينظر إليها أو تقرأ فى وضعها هناك بين فواصل ..

وإذا ما حاولنا ، بعد ، أن نتقصى الأنماط الإنسانية فى الشعر الإسلامى والتى لها علاقة بقضية : « هموم الأرض » من قريب أو بعيد ، نجده يرصد أنماطا عديدة ويسجل شعريا أنواعا بشرية كثيرة .. نمثل لها فى التشجير التالى :



هذه الأنماط البشرية كلها يربط الشعر الإسلامى بينها وبين « هموم الأرض » « المهمومة » بحيث لا يستنكف عن ذكر كل نمط ومحاولاته وأعماله ومساهماته فى تكريس هذه الهموم وإشعال نارها وعدم إخماد أوارها .. كما لا يستنكف عن ذكر ما يقدمه « المجاهد » لهذه الأرض من تضحيات كما أنه يوزع « المجاهد » نفسه إلى أنواع .. كل حسب وظيفته أو أسلوبه فى الجهاد .. كل هذا وغيره مثبت فى الشعر الإسلامى المعاصر الذى ينادى بأعلى صوت شاعرى :

من يستعيد كرامة الشجر المقوس ؟
من يعيد صراحة الأشياء فى زمن التأرجح؟
من ينقى الماء من عكر الضفادع ؟
من يعيد لهذه الأيام جبهتها ؟
لهذا العمر نكهته ؟
يعيد الشمس للقدس الحبيبة
كى تعود لها الظباء .....
من يشتهى تفجير حقل الصمت
فالوقت اشتهاء(١٦) ...

فيا أيها المبحرون إلى عالم ما به من جراح
تخطوا حدود المواجع، سيروا إلى شرفات المآل
فهذا أوان الكفاح(١٧) !!

وأخيرا وليس آخرا نشير إلى أن الأدب الإسلامى حاليا عليه أن ينطلق نقده من

التنظير إلى التطبيق ، من البرمجة إلى القراءة ، من المعيارية إلى الوصفية ، مما يجب أن يكون إلى ما هو كائن ليرسم معالم الأدب الإسلامى ، فقد أصبحنا فى حاجة الآن إلى معاينة النصوص وإلى قراءتها وإعادة كتابتها عن طريق/وبرؤية نقد إسلامى يتبنى ما أمكنه من الأدوات التى يتم له بها التجاوب مع النصوص الإبداعية باحثا فيها عن :

١ – الالتزام الإيمانى والتجديد الإسلامى .

٢ – الصدق الفنى والجمالى والخلقى ..

٣ – القوة والوضوح فى المبنى والمعنى ..

٤ – الأصالة والعراقة .

٥ – المعاصرة والحداثة ..

٦ – الشمولية والتوازن ..

٧ – الواقعية/المثالية والمثالية/الواقعية ..

٨ – (الذاتية) و(الأُمَّوِيَّة) والإنسانية والكونية ..

إلى غير ذلك من المسائل التى لا يفتقدها الناقد الإسلامى عندما يعاين ما أنتجته قرائح الأدباء الإسلاميين – وإن قلوا وقلت إنتاجاتهم – ونسأل الله عز وجل أن ييسر لنا طريق البحث فى موضوعنا هذا لإتمامه تحت العناوين الآتية :

(أ) أسباب « هموم الأرض » فى الشعر الإسلامى المعاصر .

(ب) مظاهر « هموم الأرض » فى الشعر الإسلامى المعاصر .

(جـ) مقترحات الشعر الإسلامى من أجل كشف « هموم الأرض » .

هوامش ومراجع البحث :

(١) ديوان « حكاية الشال الفلسطينى » محمود مفلح . دار العلوم للطباعة والنشر . الرياض : م . ع . س . الطبعة الأولى ١٤٠٤ هـ/١٩٨٤ م . الصفحة ١١ (من القصيدة الثالثة) .

(٢) من قصيدة « هكذا تكلم أحمد أو مكابدات فارس فى زمن الهزيمة » عبد الرحمن عبد الوافى . مجلة « المشكاة » (أول مجلة تعنى بالأدب الإسلامى) العدد : ١٩٨٣/٢ . ص ٤١ .

(٣) من قصيدة « شموخا أيتها المآذن » محمود مفلح . مجلة « منار الإسلام » العدد : ١٩٨٦/٤ . ص ٢٥ .

(٤) من قصيدة الشاعر أحمد محمد الصديق « قالوا هو العيد » . مجلة « الأمة » العدد ٦٠ . ص ٣١ .

(٥) مجلة « المشكاة » نفس المرجع .

(٦) من قصيدة « أحلام حفيد صاحب الرأس » للشاعر حسن الأمرانى . مجلة « المشكاة » نفس المرجع . ص ٥٤ .

(٧) من قصيدة « شكوى » لمحمود مفلح . مجلة « الأمة » العدد ٢٨ . ص ٧٣ .

(٨) مجلة « الأمة » العدد ٣٨ . ص ٣٢ .

(٩) من قصيدة الشاعر حسن الأمرانى . نفس المرجع . ص ٤٨ .

(١٠) ديوان « ذكريات وأصدقاء » الشاعر الدكتور وليد قصاب . من قصيدة « أغنية لوطنى جريح » .. كتاب النادى الأدبى – الرياض – السعودية . العدد ١٩٨٠/٢٢ .. ص ١٧ و٢٠ .

(١١) من قصيدة « يا أمتى وجب الكفاح » مجلة « الأمة » العدد ٥٨ . ص ٣٠ .

(١٢) فى قصيدته « وقفة فى قرطبة » مجلة « الأمة » العدد ٦٤ . ص ٨٠ .

(١٣) من قصيدته « فى استقبال رمضان » مجلة « الأمة » العدد ٣٣ . ص ٨٠ .

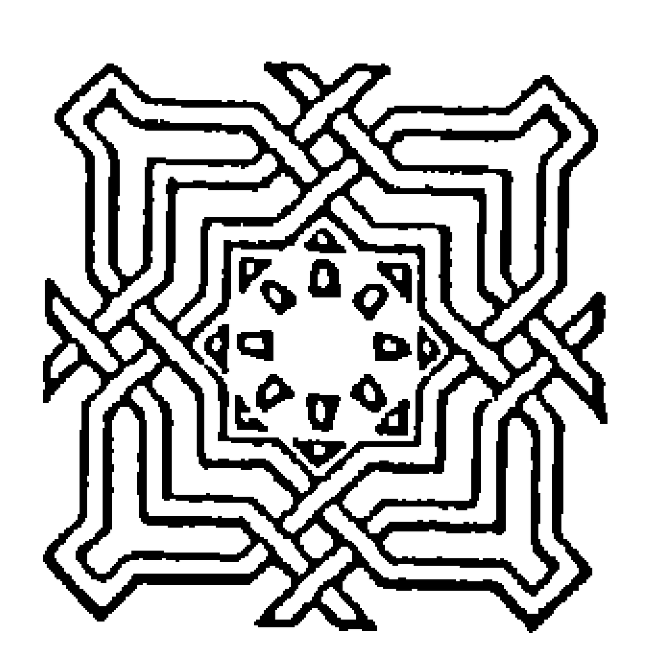
(١٤) من مجلة « المجتمع » الكويتية . العدد ٦٣٤ (٨٣/٨/٢٣) ص ٤٠ .

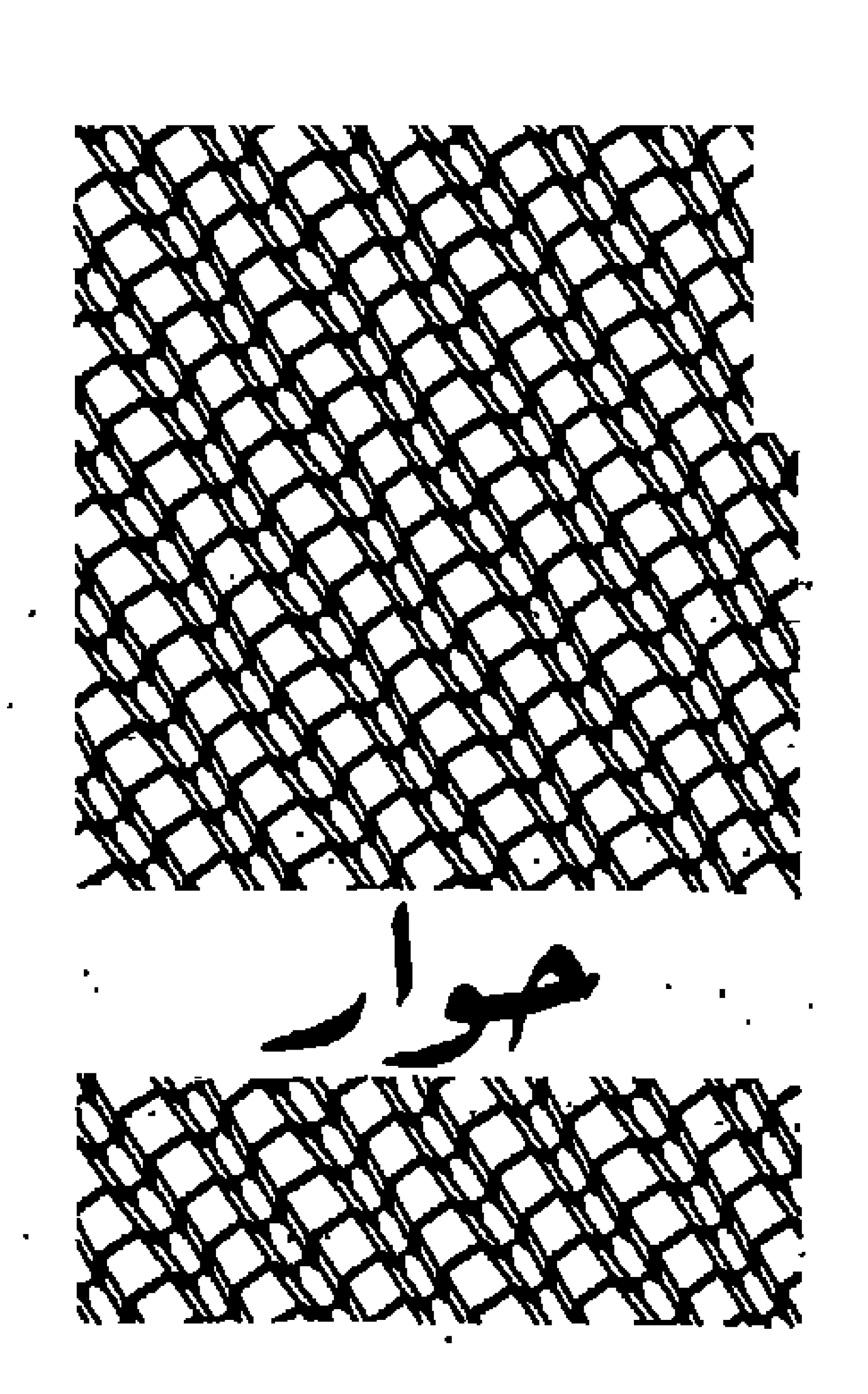
(١٥) من قصيدة « يا أمة الحق » أحمد محمد عبد الهادى . مجلة « منار الإسلام » العدد ٨٢/٩ . ص ٢٩ .

(١٦) ديوان محمود مفلح « حكاية الشال الفلسطينى » ص ١٧ .

(١٧) من قصيدة « رحلة فى المصير » الدكتور عماد الدين خليل .. مؤسسة الرسالة . بيروت . الطبعة الأولى ١٣٩٨ هـ/١٩٧٨ م . الصفحة ٢٨ .

(*) هكذا فى الديوان ولعلها تصحيف لكلمة « بهجتها » ومع ذلك يمكن أن نجعل منها (جبهتها) مفردة = رمزا شعريا للدلالة على العمل والجد والكدح من أجل الحياة ، فالجبهة أو الجبين تدل على ذلك انطلاقا من قولنا « عرق الجبين » بمعنى « العمل الدؤوب » وعليه يكون المقصود من الشطر الشعرى : « من يعيد لهذه الأيام الخاملة الكسولة جدها وعملها وحيويتها ونشاطها » إلا أن لفظة « نكهته » فى الشطر الشعرى التالى : « لهذا العمر نكهته » تعد قرينة دالة على أن الأصل فى اللفظة الأولى (جبهتها) هو « بهجتها » .





ملاحظات حول مشروع موسوعة الحديث النبوى

المنشور بمجلة المسلم المعاصر

(ص ١١٧ - ١٤٧)

العدد ٤١

د . محمد سليمان الأشقر

الموسوعة الفقهية - الكويت

أولاً : حول التبويب

تبويب الموسوعة حسب الموضوعات مناسب وصحيح . دون الترتيب حسب المسانيد أو الأطراف أو غير ذلك . وهذا لتخدم الموسوعة الدارسين فى ميادين الفقه ، والمجتهدين فى الموضوعات المختلفة ، فتكون أحاديث كل موضوع ، بل أحاديث كل جزئية من كل موضوع ، قد اجتمعت كاملة أمام المجتهد برواياتها المختلفة ، فيكون ذلك ميسّراً لعملية الإجتهاد ، وتنقيح الفكر الإسلامى التى ينشدها الجميع فى هذا العصر .

لكن يفضّل أن كون للتبويب المذكور ترقيم تصنيفىّ ، ويفـ ل أن يكون عشريًّا ، وذلك لسهولة الترتيب العشرى فهما وتداولاً : فإذا تمّ وضع قائمة الأقسام

والكتب والفصول والأبواب التى ستندرج تحتها أحاديث الموسوعة ، ترقم تلك القائمة بترقيم عشرىّ بحيث تقسم إلى عشرة أقسام رئيسية ، وكل قسم إلى عشرة كتب ، وكل كتاب إلى عشرة فصول رئيسية ، وكل فصل إلى عشرة أبواب ، وهكذا . ويلاحظ أنه لا يلزم إستيفاء العشرة فى كل موضع ولكن لا تزيد عن عشرة .

ويوضع بإزاء كل من هذه الأقسام أو الكتب رقمه ، فتكون أرقاماً معبّرة مقروءة ذات معنى تصنيفى عند كل من أتقن ذلك الترتيب .

وعند توزيع الأحاديث من كتب المتون على الأبواب يكون من مهمة اللجان العلمية إختيار الرقم التصنيفى المناسب - أو الأرقام التصنيفية المناسبة - لكل حديث ، ويقوم الكتبة والمساعدون العلميون بوضع ذلك الحديث فى بابه أو أبوابه المناسبة .

وإذا اختارت إدارة الموسوعة هذا النوع من التصنيف ، فإنه يستدعى عناية خاصة عند اختيار عناوين الأقسام والكتب.. إلخ.

ومن هنا أرى أن الأقسام التى ذكرت فى المشروع وعددها ١٢ قسما يجب أن يُتصرَّف فيها لتكون عشرة فقط ، فيضم رقم (٦) : الأدب ، إلى رقم (٥) : الأخلاق والسلوك . . ويضم رقم (٨) (المجتمع المسلم) إلى رقم (٧) : الأسرة المسلمة أو يتصرف بطريقة أخرى مناسبة .

هذا وقد كنت أثناء عملى كأمين لمكتبة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت من سنة ١٩٦٦ - سنة ١٩٧٧ قد عملت جاهداً لوضع تبويب عشرى مرقم للمعلومات الإسلامية ، وحاولت أن يكون مستوعبا لا يشذّ عنه شيء من تلك المعلومات غير أنى بحثت عن نسخة منه الآن فلم أجد ، وأرجو إن وجدتها أن أرسل للمركز صورة منها لعلها أن تكون ذات فائدة .

ثانياً : مشتملات الموسوعـــة

١ - فى تصورى أن الموسوعة الحديثة التى ينشدها علماء المسلمين ينبغى أن تكفل الاستيفاء والاستقصاء للأحاديث النبوية كلها ، ولروايات كل حديث منها .

ولذلك لا يكفى أن تشتمل على نماذج مختارة . وكذلك لا يكفى أن تشتمل على ما حكم السابقون بصحّته أو حسنه ، بل لابدّ من الاستيفاء الكامل للزوايات على اختلاف أسانيدها واختلاف ألفاظها ، لأن الحكم بالصحة أو الضعف غالباً يكون نتيجة اجتهاد ، ويكون أمراً تقديرياً لصحة الرأى فيه وخطئه نصيب كبير .

أما الجمع الموسوعى المستوعب فإنه يضع أمام المجتهدين الروايات كلها بأسانيدها ليقوموا على المدى المتطاول بمقارنة الروايات ، ودراسة الأسانيد ، على أساس قواعد علم أصول الحديث وأصول

الفقه – مأخوذين بتبصّر وتحرر ودقة نظر – وليقوموا باستخراج اللفظ الذى نطق به النبى ﷺ فى الحقيقة والواقع، واعتباره هو الأصل، دون ما روى بالمعنى.

لقد كان الغالب على علماء الحديث رحمهم الله، بسبب قلة الإمكانيات، وانعدام الوسائل الفنية التى توفرت فى هذا العصر – الحكم على كل رواية وحدها بالصحة أو السقم، وقد يصححون للحديث أكثر من رواية فيصححونها جميعا مع اختلاف ألفاظها، بل وتناقضها أحياناً، كما صحّح البخارى رحمه الله حديث عائشة فى النهى عن التصوير، وحديثها فى لعب البنات، وهما فى الحقيقة حديث واحد، كما يتبين للمتأمل واضحاً. ويحتج كثير من الفقهاء بكل الروايات التى يصححها المحدثون مع أن النبى ﷺ لم يقل إلا لفظاً واحدا منها.

إن من مهمة الموسوعة فيما نتصوّر أن تمهّد للقضاء على هذه الفوضى العلمية.

(الموسوعة الكبرى) و(الموسوعة المختصرة):

هذا ولا يمنع ذلك الذى قلته آنفاً من أنه بعد استكمال إخراج الموسوعة الكبرى المستوفية للأحاديث، يمكن إخراج (موسوعة مختصرة) تشتمل على ما يحكم مبدئيا بصحته من أحاديث (الموسوعة الكبرى الحديثة)، طبقا للمعايير المتيسرة حالياً، على أن تعتبر هذه (الموسوعة المختصرة) مؤقتة غير دائمة، بل يعاد إصدارها بناء على ما يجدّ من نظر العلماء فى معرفة الصحيح من الروايات، فيلغى فى كل طبعة لاحقة ما يتبين أن الحكم بصحته لم يكن صحيحا، ويؤخذ فيها ما يحكم بصحته مما لم يكن مؤكدًا من قبل، إلى أن تصل على مدى السنين، وربما الأجيال المتعاقبة – إلى الكمال أو قريب منه.

ولكن الذى ينبغى العناية به فى المراحل الأولى هو (الموسوعة الكبرى) لتكون جامعة، مستوفية كل الجمع والاستيفاء، فيكون الناظر فيها مطمئنا كل الاطمئنان أن أمامه كل الأحاديث بجميع رواياتها.

وتقل فى (الموسوعة الكبرى) الإجتهادات والتصرفات المبنيّة على الرأى، بل تكاد عملية إخراجها أن تكون عملية (آليّة) بشرط أن يكون قد أحسِنَ وضع قواعد العمل فيها. فهى موسوعة دائمة ثابتة مستقرة على وضع واحد.

أما (الموسوعة المختصرة) فهى موضع الاجتهاد من التصحيح والتضعيف والشروح والاستنباطات والأحكام وغير ذلك. فهى موسوعة متغيرة تبعًا لتغير الاجتهادات المؤثرة فيها، إلا أن الاجتهادات يجب أن تكون من الأكفاء، وأن تكون جماعية، ليقل الخطأ فيها وتقل الحاجة إلى التغيير.

٢ – وعلى هذا فالأسانيد فى (الموسوعة الكبرى) أساسية، وينبغى أن تكون فى المتن، وأن تكون قبل نصّ

الحديث ، على ما هو متّبع فى كتب الحديث المسندة ، جميعها .

ويضم إلى كل رواية كلام علماء الحديث فى بيان درجتها .

أما الشرح والغريب والاستنباط فليس لها فى نظرى مكان فى (الموسوعة الكبرى) إلا لفظةً لا يمكن فهم معناها أو ضبطها إلا ببيان ، فيكتفى بأكبر قدر ممكن من الإيجاز . وسوف يتبيّن أن كثرة الروايات التى ترد للحديث الواحد تغنى عن كثير من الشرح .

أما (الموسوعة المختصرة) فلإقتصارها على بعض الأحاديث وبعض الروايات يمكن تكميلها بالشروح وبيان الأحكام المستنبطة وغير ذلك .

ثالثاً : القبول والردّ

١ - القبول والردّ على الطريقة التى ذكرتها فى الملاحظات السابقة إنما يحتاج إلى بيانه فى (الموسوعة المختصرة) دون الموسوعة الكبرى .

وإنى أرى أن يؤخذ بعين الاعتبار قول من ذهب إلى أنه لا يعتمد من الحديث ما انفرد به راوٍ واحد فى أى طبقة من طبقات السند . فإن الحديث إن جاء من طريقين متصلين رجالها ثقات ، ترتفع الثقة به إلى ضعف الثقة برواية المنفرد ، بل ربما إلى مئات الأضعاف ، نظراً إلى أن الباطلين لا يتفقان على سبيل الصدفة - أى دون تعمد على الاتفاق - إلا نادراً ، وإنما يتفق الحق مع الحق ، وقد كان عمر بن الخطاب رضى الله عنه يطلب ممن يحدثه من الصحابة توثيق حديثه عن النبى ﷺ برواية آخر . فأولى غير الصحابة . وقياساً على الشهادة . أما الأفراد فكثيراً ما تكون ضعيفة بل الغالب عليها ذلك ، وخاصة التى تأتى بما لا يشهد له قرآن ولا سنة . وإن اتباع هذا الأسلوب كفيل بالقضاء على الغرائب المستنكرة التى أمرضت الفكر الإسلامى .

ولا يعنى ذلك الرفض الكامل لما صحّ بحسب الصناعة الحديثية المعروفة ، بل يعتبر النوع الأول - وهو ما صحّ من طريقين فأكثر - هو الحديث الذى يعتمد فى بناء الأحكام ، والحلال والحرام ، والفرائض والعقائد ، والأصول والقواعد ، ويبقى ما عداه - وهى الأحاديث التى تصح من طريق راو فرد - لمجرد العلم به ، وللرغائب والتاريخ ونحوه مما لا ينبنى عليه إعتقاد ولا عمل . وقد قال بعض الأئمة : « إتقوا هذه الغرائب فإن عامّتها مناكير » .

وقد يمكن استثناء الأئمة الذين هم فى الضبط أئمة كما هم أئمة فى العدالة والفقه ، من هذه القاعدة وذلك كمالكٍ والشافعى وأحمد رضى الله عنهم فيقبل انفرادهم . والموضوع بحاجة إلى دراسة مستفيضة ليخرج فيه برأى سديد إن شاء الله .

٢ - أما قول سيادتكم فى المشروع « ما رواه الصحيحان أو أحدهما فقد جاوز

القنطرة ، ولا يبحث فيه » وقولكم : « إن ما صححه أو حسّنه أئمة هذا الشأن ، ولم يخالفهم غيرهم ولم تظهر فيه علة أو وهم فهو فى موضع القبول » .

ففيه نظر من وجوه :

الأول : أن فى الصحيحين أحاديث (مشكلة) كثيرة . وأنتم قد رأيتم جعل (الأحاديث المشكلة) فى جزء متأخر .

الثانى : أن فيهما بعض ما يخالف القرآن ، أو يخالف ما صح فى غيرهما ، بل يخالف ما صح فيهما ، وله أمثلة كثيرة ، فهل يمكن تصحيح المتعارضات جميعا ؟

الثالث : أن فيهما غرائب فى كثير منها نظر ، ومنها حديث : « لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة » .

الرابع : أن مسلماً لم يلتزم الصحة إلا فى الرواية الأولى من الحديث بحسب إيراده لروايات الحديث الواحد ، أما الروايات التالية فقد يقع فيها من « ليس بالموصوف بالحفظ والإتقان كعطاء ابن السائب ، ويزيد بن أبى زياد ، وليث ابن أبى سليم وأضرابهم » على ما قاله مسلم رحمه الله فى مقدمة كتابه ٥/١ ، وإنما يأتى بها لمجرد المتابعة والاستشهاد لتقوية الرواية الأولى . وهذه الرواية التى للمتابعة قد يقع فيها معنى أو تفصيل لم يذكر فى الروايات الأخرى . فلذا لا يجوز الحكم بصحتها إلا بعد البحث وقد باحثتُ بهذه النقطة بعض كبار المحدثين فأقرّ بها . فكيف يجوز إطلاق القول إن «كل ما فى الصحيحين قد جاوز القنطرة » .

الخامس : إن طريقة « الاستيفاء » التى اقترحتُ أن تسير عليها (الموسوعة الكبرى) كفيلة إن شاء الله أن يكون حكم اللاحقين إن كانوا أهلاً أوضح وأتمّ ، من أحكام السابقين ، على درجة الحديث ، بما تيسّره لهم (موسوعة الرواة) ، وجمع الروايات فى مكان واحد ، من المقارنة ووضوح الرؤية .

السادس : قولكم : « وإن من حق العلماء أن يصححوا أو يحسّنوا من الأحاديث ما لم ينص عليه السابقون » يوحى بأنه ليس لهم الاعتراض على تصحيح المتقدمين أو تحسينهم أو تضعيفهم . وفى هذا – إن كان مراداً – ما فيه من الخطورة على المكانة المأمولة لموسوعة الحديث المرتقبة .

٣ – **الأحاديث المشكلة** : لا أؤيد فصلها فى جزء مستقل فى (الموسوعة الحديثية الكبرى) ، وسوف تحذف فى (الموسوعة الحديثية المختصرة) لأن إشكالها فى الحقيقة نوع من (العلة) ، وذلك ضَعْفٌ فيها ، بشرط أن يكون الناظر فيها الحاكم بإشكالها كفئا لذلك الحكم ، ولا يكون رفضها لمجرد مخالفة رأى طائفة من الناس ذوى اتجاه معين يخالفهم فيه غيرهم من أهل السنة والجماعة ، ولا لمجرد كونها مخالفة (لذوق العصر) أو نحو ذلك ، فليس شيء من ذلك فى الحقيقة إشكالاً .

رابعاً : مراحل العمل

فى رأيى ينبغى أن يسبق المراحل المذكورة فى المشروع خطوات أخرى :

الخطوة الأولى : تحصر الكتب التى ستدخل أحاديثها فى الموسوعة ، وهى الكتب المسندة ، دون المجاميع والاختيارات غير المسندة ، كالمطالب العالية وكنز العمال ..

وهى ليست سبعة عشر فقط بل ينبغى البحث عن الأصول الأخرى التى أشار إليها أصحاب المجاميع ، منها ما طبع كمصنف عبد الرزاق ومصنف ابن أبى شيبة ، وغيرها ، ومنها ما لم يطبع. والمطلوب أن تكون لدى إدارة الموسوعة مجموعة من الأصول متكاملة موثقة .

وينبغى أن يطبع المخطوط منها مما لم يسبق طبعه .

وينبغى أيضا أن تدرس حياة المصنفين للكتب المسندة المجهولة عدالتهم واتجاهاتهم فإن بعض ذوى الأهواء جمعوا أحاديث وتوارثها الناس .

الخطوة الثانية : الاختيار من طبعات كل كتاب أو نسخه الخطّية ما يكون أصلح للعمل من غيره..

ففى الكتب التسعة التى أدخل المستشرقون أحاديثها فى المعجم المفهرس تختار الطبعات المرقمة وكتبها وأبوابها طبقا لترقيمهم ، ليعزىٰ إليها فى الموسوعة .

وتختار منها النسخ المشروحة دون الطبعات المقتصرة على المتون ، ففى صحيح البخارى مثلاً تختار طبعة السلفية التى عليها شرح ابن حجر العسقلانى ، وذلك لتسهل الاستفادة من الشرح عند العمل ، كما يستفيد قارئ الموسوعة من الشرح إن رجع إلى الموضع الذى عزت إليه الموسوعة .

وما لم يطبع منها نسخ بما يوافق ترقيمهم ، وهو سنن أبى داود والنسائى والترمذى والدارمى ، تطبع منه نسخة مرقمة طبقاً لترقيمهم ، أو ترقم نسخ العمل ويسمح لمن شاء من الناشرين أن يطبع عنها .

ويفضل فى النسخ التى تتولى إدارة الموسوعة طبعها بالترقيم المطلوب ، أو تتولى ترقيمها ، أن تكون مكملة الشرح (كنسخة عون المعبود فى شرح سنن أبى داود) للفائدة المتقدم بيانها .

وغير الكتب التسعة أيضا تتولى إدارة الموسوعة ترقيمها ترقيماً سليماً متأنّياً مدروساً على أساس مقارنة النسخ المختلفة واختيار أصحها وأحسنها ضبطا ، ثم تثبت الكتب والأبواب بأرقام ليعزىٰ إليها ، ولا ينبغى الاكتفاء بالعزو إلى أرقام صفحاتها لأن ذلك أمر لا يدوم .

الخطوة الثالثة : عمل قائمة برؤوس الموضوعات للموسوعة ، تكون مستوفاة مرقمة بالأرقام التصنيفية كما تقدم .

الخطوة الرابعة : عمل ترتيب معين

يتقيد به العاملون فى الموسوعة فى جميع الأحاديث عند تعدد رواياتها يحدد به من يبدأ به من روايات مخرّجى الحديث ، ثم الذى بعده . وأنا أفضل أن يعتمد التسلسل التاريخى لوفيات أصحاب الكتب المسندة ، فمالك قبل الشافعى ، ثم أحمد ، ثم البخارى ثم مسلم ثم أبو داود .. إلخ .

وفى اعتماد المسلسل التاريخى فوائد علمية كثيرة ليس هذا مجال بسطها .

خامساً : حول ترقيم الأحاديث

على الطريقة التى بيّنتها من الاستيفاء فى (الموسوعة الحديثية الكبرى) يكون هناك ثلاثة أنواع من الترقيم :

الأول : للقسم والكتاب والباب ، وهى الأرقام التصنيفية المتقدم ذكرها .

الثانى : لرقم الحديث العام المسلسل من أول الموسوعة إلى آخرها ، دون تكرار كما ذكرتم فى المشروع ، ولكن إن ورد الحديث من طريق صحابيين فأكثر فيعتبر كل طريق منهما حديثا مستقلا يستحق رقما عاما جديداً ، ويلتزم بوضع الحديثين المتطابقين متوالين . وعلى هذا سار صاحب جامع الأصول وغيره .

الثالث : روايات كل حديث ترقم بالتسلسل بينط أصغر من بنط النوع الثانى ، بعد ترتيبها فيما بينها طبقا لما تقدم فى (رابعاً – الخطوة الرابعة) .

وفى هذا النوع تعتبر روايةً مستقلةً مستحقةً لرقم جديد كل رواية اختلفت عن سابقتها بأى زيادة أو نقص أو تغيير .

أما إن اتفقت الروايتان تماماً فيكتفى – بعد إيراد السند الجديد – بالقول هكذا مثلاً (... عن عكرمة عن ابن عباس ، مثله سواء) ولا يأخذ هذا النوع رقماً خاصاً ، ولو كان الراوى عن ابن عباس غير صاحب الرواية السابقة .

سادساً : من يُنسَبُ إليه الحديث

قول سيادتكم فى المشروع : « إذا كثر مخرجو الحديث يكتفى بالكتب التسعة عن غيرها » .

لا يخفى أن اختيار الكتب التسعة اختيار اتفاق لم يكن مبنيًّا فيما أعلم على دراسة جماعية ، وإلا فإن مرويات عبد الرزاق والشافعى وابن أبى شيبة والطيالسى أولى من ابن ماجه بالاعتبار .

ثم إن اختيار الدارمى ليكون واحدا منها إنما هو اختيار المستشرقين ، ولا يتابعون فيه إلا بعد تمحيص .

وأيضا فإن الاكتفاء بالتسعة عما عداها إنما يصلح عند تعدد الطرق تعدداً كافيا تحصل به الطمأنينة ، مع الاتفاق التام فى العبارة ، أما إن كانت الروايات التى فى الكتب المختارة – تسعة أو أقل أو أكثر – للحديث الواحد كلها من طريق واحد ، أو بما لا تحصل به الطمأنينة من الطرق فلا ينبغى الاكتفاء بها ولو كانت فى التسعة

كلها ، وينبغى الأخذ من غيرها لتتم التقوية ، وكذا إن اختلفت العبارة لتحصل المقارنة المطلوبة .

سابعاً : حول فهـارس الموسوعـة

الفهرس التفصيلى للأحاديث حسب أوائلها :

جاء فى المشروع : « يكتفى بذكر الفقرة الأولى من الحديث » أرى أن يضاف ذكر كل فقرة من الفقرات اللاحقة درج العلماء على ذكرها استقلالا ، أو يصلح استعمالها كذلك ، وهذا لأن دارس الحديث قد يتذكر فقرة من أواسط الحديث أو آخره دون أن يتذكر أوله . ومثال ذلك حديث : « أطعموا الطعام ، وأفشوا السلام ، وصلوا بالليل والناس نيام تدخلوا الجنة بسلام » يذكر فى المواضع الثلاثة .

ثامناً : ملاحظـات متفرقـة

١ - إن التبويب - أى عناوين الأبواب - كثيرا ما تكون بنوع من الاجتهاد ، إذ هو استنباط من الحديث ، فينبغى إذا تولاه الأفراد أن يكون تحت نظر لجانٍ تقره أو ترفضه بعد المداولة والتمحيص .

ويفضل أن يكون ذلك التبويب حَياديًّا ما أمكن ، فلا يقال مثلاً : « باب تحتم الوتر » بل يقال : « باب حكم الوتر » أو : « باب : هل الوتر حتم » .

٢ - ينبغى أن يكون من الفوائد الأساسية المبتغاة من وراء مهمة إخراج الموسوعة أن تكون كفهرس موسع لكتب الحديث ، ولذا ينبغى أن تدرس طريقة العزو إلى كتب الحديث ، هل تكون فقط بذكر أرقام الصفحات من إحدى الطبعات ، أم تكون بالإشارة إلى رقم الكتاب والباب ، أم تشير إلى اسم الكتاب وعنوان الباب .

وعندى أن الأولى أن يجمع بين الأنواع الثلاثة ، على ما فى ذلك من مشقة وجهد ، وذلك لتخدم قضية الرجوع إلى الأصول بيسر وسهولة بالنسبة لأكثر قطاع من المعتنين بالحديث الذين قد لا تتيسر لهم إلا بعض الطبعات دون بعض ، وقد صنع ذلك محقق جامع الأصول جزاه الله خيراً . فيقال مثلاً : روى البخارى (فتح البارى ١٣/٥ ، ك ٤١ : العلم ، ب ٩ : إذا لم يشترط السنين فى المزارعة) : قال : حدثنا مسدد ، حدثنا يحيى بن سعيد ... إلخ .

٣ - هناك ملاحظة لمجرد العلم ، حول ما ورد فى المشروع من أن معجم المستشرقين للكتب التسعة خلا من أسماء الأعلام والقبائل والجماعات والأماكن .

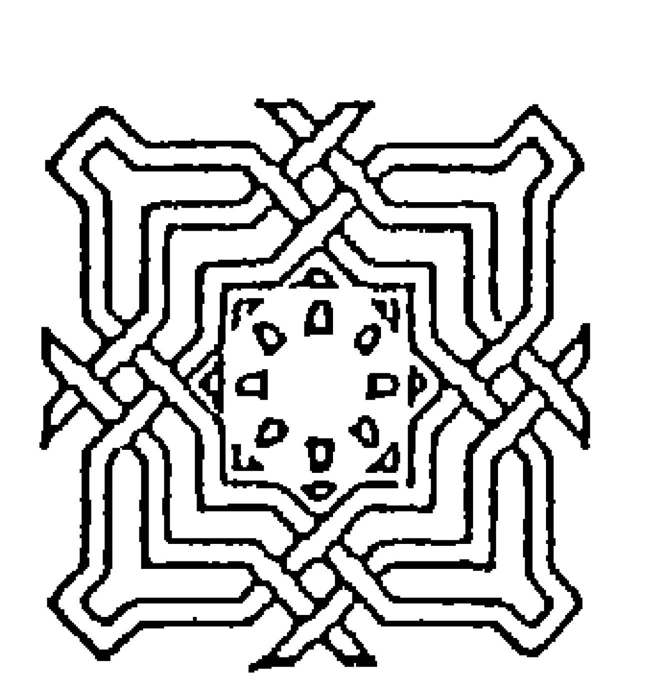
إن كتاب المستشرقين هذا لم يغفل هذه الناحية ، بل لا يزال عندهم معجمان لم يطبعا وهما مكمِّلان لأجزاء المعجم المفهرس أحدهما سمّوه (المعجم الجغرافى) والثانى (معجم الأعلام) وهم يشيرون إليهما كثيراً كما يعلمه من مارس العمل فى

المعجم المفهرس .

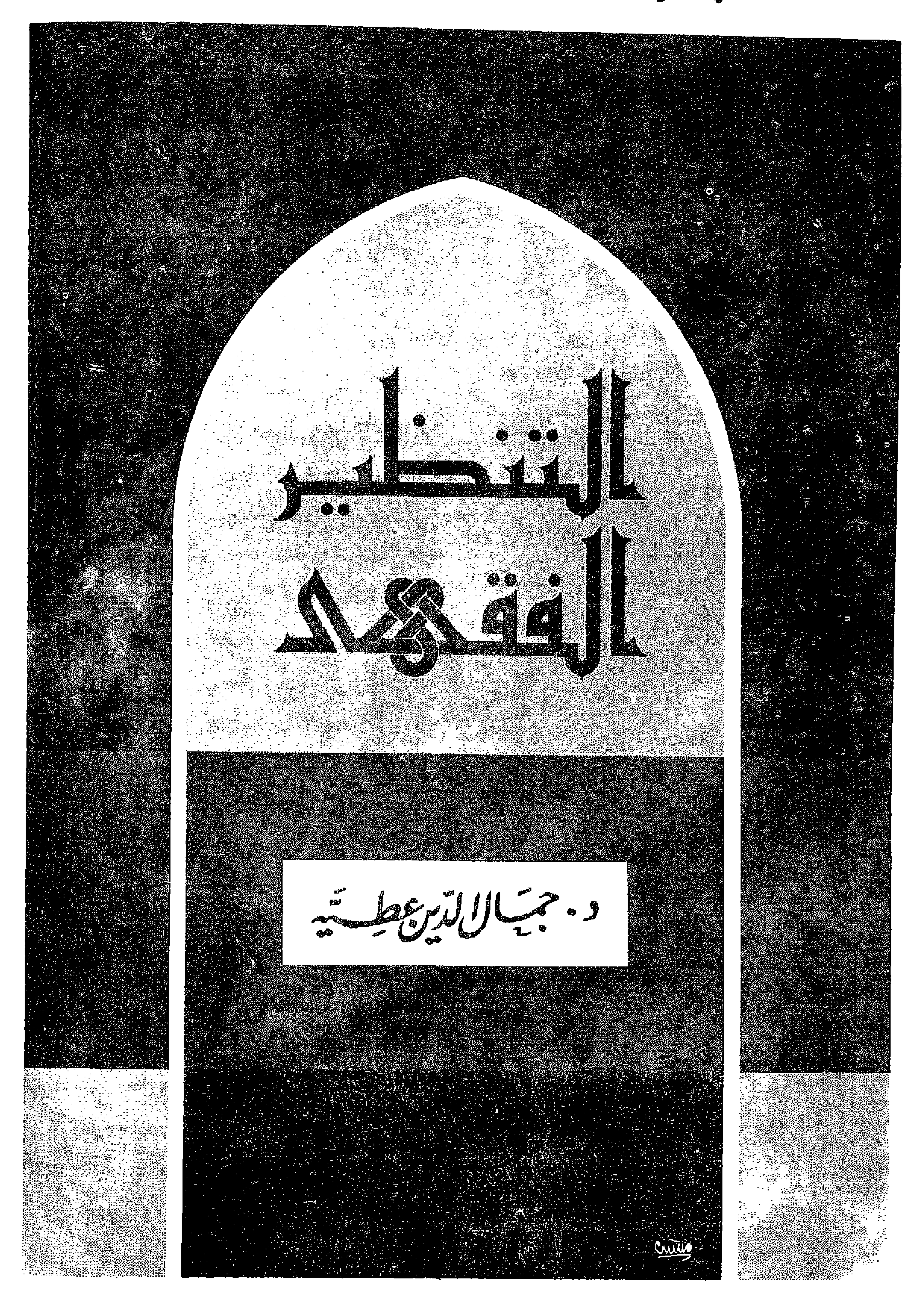
غير أن هذين المعجمين عندهما لا يزالان فى (البطاقات) وقد قال لى أحد من اتصل بهم إنهم يرحبون بأهل المقدرة لاستكمال إعدادهما للطباعة .

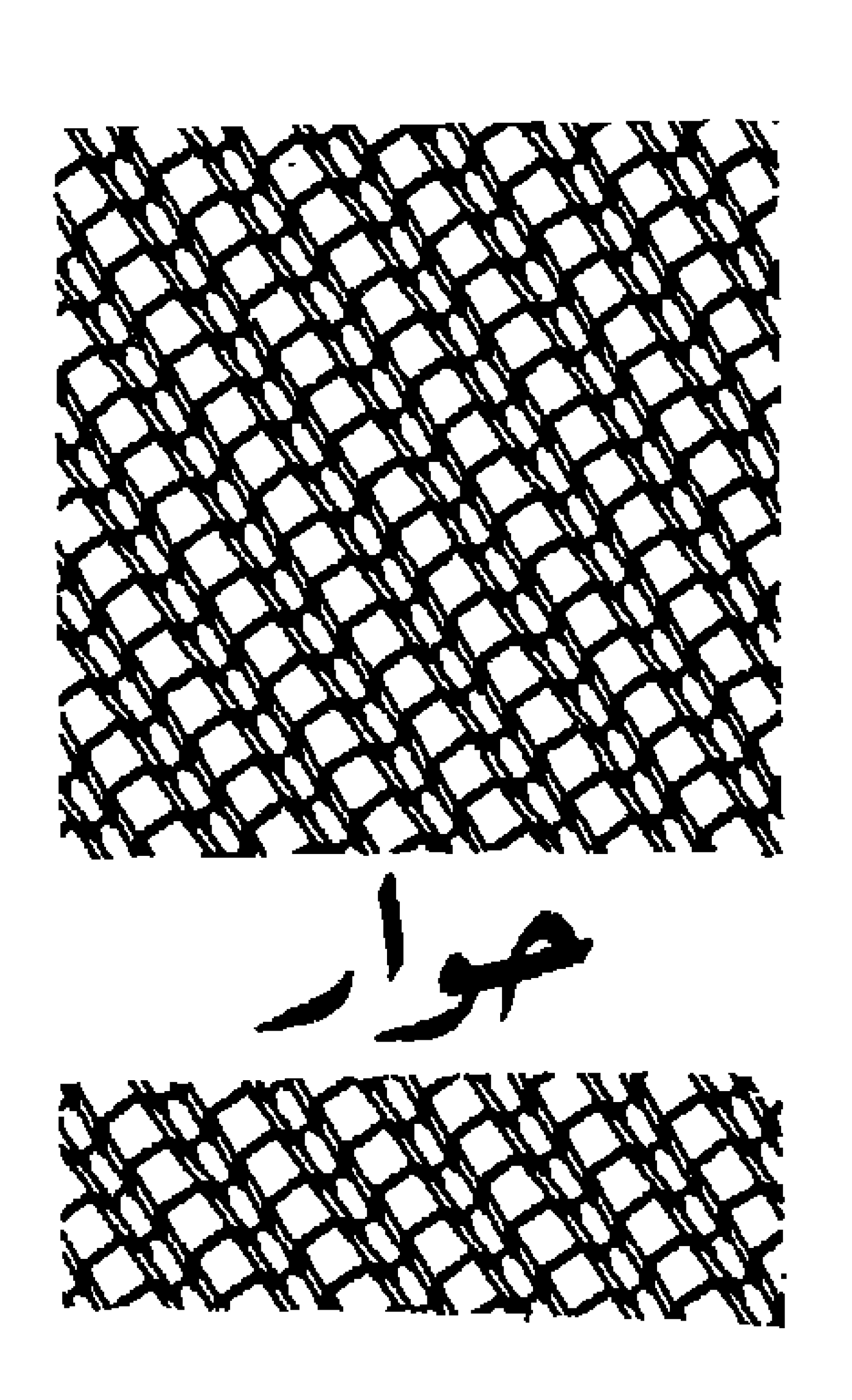
ومما يؤخذ عليهم أنه ما كان ينبغى إفراد هذين النوعين فى معجمين مستقلين ، بل كان ينبغى إدراج موادهما ضمن الفهرس العام تسهيلاً على الباحثين ، طبقا لقاعدة الفهرس الموحد التى بينتها فى رسالتى المطبوعة بعنوان (الفهرسة والترتيب المعجمى) وبيّنتُ أن حذَّاق المفهرسين يسيرون عليها .

والله الموفق للصــواب



صدر حديثا





حول بحث ربحية المصارف الإسلامية

للدكتور فولكر نينهاوس

بو عبد الله إدريس

في هذا التعليق لن نأخذ بعين الاعتبار التأجيل والمرابحة والبيع لأجل ، بل سنأخذ كل الافتراضات وفقرات الكاتب .

هذه المصارف الإسلامية :

لقد بدأ الكاتب مقاله بأن المصارف الإسلامية ليست قائمة على المشاركة فى الربح والخسارة ولكن لها جوانب أخرى فى التمويل مثل تأجير السلع الرأسمالية ، أو المرابحة وذلك على نطاق واسع ومن هنا يمكن أن نستنتج بأن الكاتب يعرف جيدا البنوك الإسلامية وأنه لا يتجاهل كل جوانبها .

الأهداف والفروض :

كما أسلفنا فى الذكر سنأخذ كل افتراضات الكاتب .

لقد قال الكاتب : « سوف نتجاهل هنا – لأغراض البحث – حقيقة أن المصارف الإسلامية مسموح فيها بالعمليات التى تحدد العوائد فيها مقدما مثل

عقود التأجير والمرابحة إلى جانب التمويل بالمشاركة ، فى الربح والخسارة » .

وبدلا من ذلك ، سوف نفترض – متفقين فى هذا مع النظريات القديمة للاقتصاد والمصارف الإسلامية – إن المصارف الإسلامية هى مصارف قائمة على المشاركة فى الربح والخسارة فقط ، حينئذ يكون هدف البحث بصفة عامة ، هو عرض المنافسة التى تواجهها المصارف الإسلامية مع المصارف الربوية فى نموذج مبسط تلك المنافسة التى سينتج عنها ضغط على ربحية المصارف الإسلامية .

تأثير معدل سعر الفائدة على أعمال القروض فى المصارف الإسلامية :

« سوف نفترض لسهولة العرض – وضعا تكون فيه كافة المصارف (الربوية واللاربوية) أمام كمية متاحة من الودائع ، تبحث لها عن توظيف مربح . ولن نتعرض فى هذا البحث عن كيفية زيادة هذه الودائع » وزاد الكاتب افتراضا آخر وهو عدم التزام المضاربين إسلاميا .

ولنفترض أن :

أ = ايرادات المشروع الاستثمارى بالنسبة للمضارب .

ت = التكاليف العامة للمشروع (عمالة ، مواد خام ...) .

ف = الفوائد المحسوبة بضرب قيمة رأس المال فى المشروع (س) فى معدل سعر الفائدة فى السوق بالنسبة للقروض (د) .

ر ربوى : الأرباح طبقا لنظام الفائدة .

ر مشاركة : الأرباح طبقا لنظام المشاركة فى الربح والخسارة .

وبهذا يمكن أن نستنتج :

١ – ر مشاركة = أ – ت

٢ – ر ربوى = أ – ت – ف

٣ – ر مشاركة = ر ربوى + ف

٤ – ر ربوى = ر مشاركة – ف

وكذلك يمكن اعتبار : ن م ر نسبة المصرف فى الربح ، أى النسبة المئوية التى سيدفعها المضارب من أرباح المشروع إلى المصرف .

قال الكاتب فولكر نينهاوس :

« سوف يقرر (المضارب) اللجوء إلى تمويل مشروعه بواسطة المصرف الاسلامى إذا كان الجزء المتبقى له من أرباح المشروع بعد دفع النسبة المتفق عليها للمصرف الإسلامى أكبر من الأرباح الإجمالية المتوقعة من التمويل البديل المبنى على الفائدة » .

وقد عبر عنها بالمتأرجحة (Inequation) التالية وليس المعادلة كما كان يسميها :

٥ – (١ – ن م ر) ر مشاركة $\geq$ ر ربوى (أو مساويا) .

نعرف بأن ن م ر : هى نسبة البنك من الربح (وهى نسبة مئوية) إذن فإن (١ − ن م ر) هى نسبة المضارب .

هنا يخرج هذا السؤال : هل ما قاله الكاتب نفس الشيء ما تقوله المتأرجحة ؟

إن المتأرجحة تبين لنا بأن حصة المضارب أصغر أو معادلة للربح الربوى فكيف سيمول مشروعه بالمشاركة ! فى هذا الحال سيمول المضارب مشروعه بالفوائد أى مع البنك الربوى .

إن المتأرجحة تكون متوافقة مع قول الكاتب بقلبها أى :

٥ − (١ − ن م ر) ✓مشاركة ≥ ربوى.

هنا (١ − ن م ر) ✓مشاركة تعطى حصة المضارب مع بنك المشاركة . فهى كما نرى فى المتأرجحة أكبر من حصته مع البنك الربوى فى هذا الحال سيتجه المضارب إلى مصرف المشاركة .

وبهذا فيجب على المصرف الإسلامى كما قال الكاتب « لذا فإن الهدف الوحيد للمساومات يكون منحصرا فى حصة المصرف من الربح المشترك وهناك حد أقصى لهذه الحصة فإن طالب المصرف الإسلامى بأكثر منها فإن المضارب سيتجه إلى المصرف الربوى » .

وعندما أراد الكاتب أن يبين ذلك رياضيا بينها بطريقة « سحرية » بينما كانت عندنا متأرجحة بدلها بمعادلة مما لا تسمح له العلوم الرياضية بذلك .

ولكى لا نقع فى خطأ الكاتب سنأخذ متأرجحتنا (٥) الصحيحة :

٥ − (١−ن م ر) ✓مشاركة ≤ ✓ربوى

(١−ن م ر) ✓مشاركة ≤

✓ مشاركة − ف .

(١− ن م ر) ✓مشاركة−

✓مشاركة ≤ − ف

(١− ن م ر− ١) ✓مشاركة ≤ − ف

− ن م ر ✓مشاركة ≤ − ف

⟺ ن م ر ✓ مشاركة ≥ ف

(٩) | ن م ر ✓ مشاركة ≥ ف |

وهنا نؤكد لكى يكون التمويل بالمشاركة فيجب أن تكون (ن م ر ✓ مشاركة) حصة البنك الإسلامى على الأكثر مساوية للفوائد .

« ... وأهم من ذلك هو أن فوائد المصرف الإسلامى من جراء تمويل المشروعات بالمشاركة لن تزيد على العوائد التى يحصل عليها مصرف ربوى متوسط من جراء قروضه الربوية » .

وهنا أيضا لا نعرف كيف استنتج الكاتب هذا فالمصارف الربوية تأخذ الفوائد على القروض والمصرف الاسلامى يأخذ حقه من المشاركة وحق المصرف الإسلامى − رياضيا − يكون تقريبا مساويا − كما تبين لنا ذلك − للفوائد

الربوية . فكيف استنتج الكاتب ذلك . أى أن عوائد المصرف الإسلامى تكون مساوية لمصرف متوسط ؟

« وهنا أسباب جيدة تجعلنا نعتقد فى وجود خطر كبير ، سيؤدى – فى الأمد الطويل – إلى تناقص عائدات المصارف الإسلامية ، عن عائدات المصارف الرأسمالية بشكل ملحوظ ، بينما مصارف الأولى سوف تكون أعلى من مصاريف الثانية ويرجع هذا إلى الفرق بين الأرباح المتوقعة والأرباح المحققة وإلى دوافع المضاربين فى مساومتهم » .

لقد بينا فى المتأرجحة (٩) بأن الفوائد تكون معادلة تقريبا لحصة المصرف الإسلامى . لقد قال الكاتب أن مصاريف البنوك الإسلامية تكون أكبر من مصاريف الثانية .

وسنقول هنا للكاتب هل ذلك صحيح .

إن الربح الربوى هو مجموع الفوائد المحصلة على القروض أى أن :

✓ ربوى = 3 ف .

وسنفترض بأن ع = تكاليف العمال ، والمبانى ... بالنسبة للبنك .

ل = الفوائد التى سيدفعها البنك الربوى لأصحاب الودائع .

ولن نحسب هنا الضرائب على الأرباح.

وبهذا يكون الربح الصافى هو :

صافى الربح = ٣ ف – ل – ع .

أما بالنسبة للبنك الإسلامى فإن الفوائد على الودائع غير موجودة وبهذا فإن :

صافى الربح للبنك المشارك =

✓ مشاركة – ع .

وبهذا فإن صافى الربح للبنك المشارك

> صافى الربح للبنك الربوى .

أى أن العكس هو الصحيح أى أن مصاريف البنوك الإسلامية أصغر من مصاريف البنوك الربوية وهنا شىء آخر بأن فوائد البنك الربوى لا يمكن أن تصل حدا أدنى وهو حد التكاليف وهذا الحد الأدنى هو أكبر من الحد الأدنى بالنسبة للبنوك الإسلامية .

وهنا شىء آخر لم يتكلم الكاتب عنه طوال موضوعه وهى المنافسة بين المصارف الإسلامية والمصارف الربوية .

المعروف بأن البنوك الإسلامية حديثة العهد . وعند ظهورها فإن منافسة ولدت معها ألَا وَهِىَ منافسة البنوك الربوية .

ومن هنا فإن كل أرباح المصارف الإسلامية هى خسارة نسبية للبنوك الربوية وبهذا فإن البنوك الربوية لم تصبح وحدها فى الميدان ولكن أصبح لها منافس . فبهذا فعليها أن تكيف معدلاتها وليس العكس كما قال الكاتب .

« فعلى المصارف الإسلامية أن تكيف استراتيجية أعمالها مع شروط السوق التى

تصوغها المصارف التقليدية المسيطرة ، وأن المصارف الإسلامية لا تستطيع أن تتجاهل معدل الفائدة السائد فى السوق ولكن عليها أن تقيم حساباتها على أساسه » .

هنا سنعطى مثالا بسيطا زيادة على ما أسلفنا ذكره : فمثلا هناك خضريان واحد يبيع البطاطا بـ ٥٠ والآخر يبيعها بـ ٢٠ فمن سيكيف ثمنه هل هو صاحب ٢٠ ؟ لا بالطبع فإن صاحب ٥٠ سيضطر إلى خفض ثمنه إلى ٤٠ مثلا ولكنه سيرى بأن الزبائن يذهبون إلى صاحب ٢٠ ويضطر ثانية إلى خفض ثمنه إلى ٣٠ . أما عن صاحب ٢٠ فإنه سيرى الزبائن كثيرون وسيرفع ثمنه إلى ٣٠ هذا التحليل هو تحليل الكلاسيكيون الجدد Neo-Classique لبائع ٢٠ أن لا يرفع ثمنه لأن الثمن الأول قد اختاره هو .

ونزيد للكاتب مثالا آخر : المعروف بأن المنافسة تساعد على خفض التكاليف فكيف أن الكاتب توصل إلى عكس ذلك .

وهنا ملاحظة أخرى لقد قال الكاتب بأن نسبة المصرف الإسلامى فى الربح تزداد كلما ارتفعت نسبة الفائدة .

هنا نقول للكاتب بأن المزاحمة Concurence بين الشركات تكون مزاحمة لخلع الخصم وهنا لكي يخلع البنك الربوى البنك الإسلامى سيخفض فائدته ليقلل من أرباح المصارف الإسلامية .

كل هذه الأمثلة تبين لنا خطأ الكاتب .

اقتسام مخاطر الربح واستراتيجية المساومة فى عمليات المضاربة :

« كيف تكون النتائج إذا لم تتحقق الأرباح المتوقعة ؟ إنه لأمر بالغ الأهمية أن تأتى الأرباح المحققة أقل من المتوقعة » .

وزاد يقول : « إن الضرر الذى أصاب المصرف من جهة أخرى ضرر نسبى ، ولكن تحت ظروف معينة أيضا هناك منفعة مطلقة للمضارب فهو يدفع قدراً أقل مما كان عليه أن يدفعه لو كان المصرف أحسن تقدير الأرباح » .

لقد عرفنا بأن ن م ر تابعة لمقدار الربح يعنى أنه كلما ارتفع الربح زادت نسبة البنك وزادت نسبة المشارك .

إذن يمكن أن نكتبها بعبارة رياضية بأن:

(✓ مشاركة) = ز م ر✓ مشاركة

فكيف استنتج الكاتب هذا الربح النسبى ؟ إن خسارة البنك يعنى خسارة المشاركة لنسبة من الربح وكلما ارتفع الربح ارتفع أيضا ربح المشاركة . وهذا ما يدفع بالمضارب إلى العمل الجاد للحصول على ربح أعلى وعلى العكس فالكسل مَقْرُونٌ بالربح الضعيف .

وهناك مسألة أخرى فالبنك الإسلامى لا يدخل فى المشاركة إلا بعد شروط ومن بينها حق التدخل فى التسيير مما يجنب البنك لا مبالاة المضاربين .

أما عن ما افترضه الكاتب فهو افتراض فقط ولا معنى له . وكما لاحظنا فقد أعطى الكاتب جميع الافتراضات وهى ثلاثة :

١ - √ مشاركة > √ مشاركة
ق م

٢ - √ مشاركة = √ مشاركة
ق م

√ مشاركة < √مشاركة
ق م

[ق = محققة م = متوقعة]

وعلى هذا يمكن أن نقول للكاتب أننا فى عصر الكمبيوتر ويمكن أن نقدر الربح والخسارة بالتقريب إلا إذا كانت هناك استثناءات كالزلازل والحروب ..

ولكن الذى يمكن أن نلاحظه لماذا حلل الكاتب افتراضا واحدا فقط (أو بالأحرى اثنين) .

ولهذا فسنبين للكاتب الافتراض الثالث الذى لم يحلله .

√ مشاركة> √ المشاركة
ق م

فى هذا الحال فالأرباح المحققة أكبر من الأرباح المتوقعة وفى هذا الحال فإن البنك سيجد عائداته قد ارتفعت وبهذا سيكون ربح المشاركة أكبر من الفوائد الربوية بالنسبة للمصرف الربوى . وهذا يعنى أن عائدات البنوك الإسلامية ستكون أحسن من البنوك الربوية .

ومن هنا فهذه الزيادة سيكون لها دور فى زيادة تمويل المشاريع الجديدة .

أما عن تقديم الحسابات المتفائلة فإنها لا معنى لها لأن للبنك متخصصون فى هذا المجال لتقييم المشاريع والأرباح .

ونزيد للكاتب بأن البنك الإسلامى لم يقم تلقائيا وإنما أقامه متخصصون لهم خبرة فى الميدان .

تجميع المعلومات عن الأسواق واستراتيجية المصارف الإسلامية :

منذ البداية بدأ الكاتب فى إعطاء تخصيص المصارف الإسلامية .

وأعطى منها تخصص إدارة البنك : « هناك وظيفتان رئيسيتان لادارة المصرف الإسلامى :

– الوقاية ضد التوقعات بالغة التفاؤل والأضرار الناتجة عنها فى عمليات التمويل بالمشاركة .

– إتاحة فرص جديدة مبتكرة لارتباطات المشاركة تستهدف ربحية عالية ... ولكن المصرف الإسلامى من الصعب عليه أن يتخلى عن الفحص الاضافى لحسابات الأرباح ، طالما أن عوائده ليست محددة ، ولا مستقلة عن أرباح المضاربة ولكنها تعتمد عليها اعتمادا مباشرا .

من هذه المقتطفات نستنتج بأن الكاتب لم يتكلم سوى عن المضاربة كأن البنك لا يتعامل إلا مع المضاربة .

إن مداخيل المضاربين لا تعتبر إلا جزء من الكل وإن المصارف الإسلامية متنوعة فى اختصاصاتها .

وزاد فى « سخريته » : « مثل هذا التخصص مع ما يتبعه من بحث نشيط عن فرص استثمارية بواسطة المصرف الإسلامى قد يحدث أولا فى القطاعات الاقتصادية قليلة التعقيد نسبيا – خاصة فنيا ونظريا – كالتجارة والنقل وبناء المساكن » .

مع كل هذا لا نجد ما نقول للكاتب سوى أننا نقول له بأنه قد نسى الزراعة وتربية الماشية .. إنها والله لسخرية كبيرة لكننا لا نفهم الحسابات ..

المصارف الإسلامية والتنمية القومية :

« ... فيجب مناقشة الطريقة التى ستساهم بها المصارف الإسلامية فى هذا الصدد . يبدو من الواضح أن تمويل الأمد الطويل والمتوسط للصناعات (الجديدة) لا يمكن أن يكون مجالا رئيسيا للنشاط ، إن وجد لدى مصارف التجار والمصارف الإسلامية المشابهة لها » .

« ... وبالرغم من ذلك ، فإن المصارف الإسلامية يمكنها المساهمة فى التنمية القومية بطريقة معينة إذا اتبعت استراتيجية خاصة للاسهام » .

إن الكاتب هنا يبين للمصارف الإسلامية ماذا ستفعل كأنه كان يقدم قروضا بالفوائد وكانت تغفل عليه المساهمة.

وهنا نرد على الكاتب بأنه قد نسى أن يفترض عدم التزام المصرف الإسلامى وبهذا نقول له بأنه ما عدا المساهمة فإنها لا توجد طريقة شرعية أخرى . ومن البداية فقد افترض الكاتب أن تحليله لا يأخذ بعين الاعتبار الايجار ولا المرابحة بل سيعتمد على المشاركة .

ونزيد فى القول ونقول للكاتب بأن مفهوم البنك الإسلامى ليس هو مفهوم البنك الربوى .

إن البنك الربوى يقف كالمتفرج على الساحة الاقتصادية يقرض من يأتى إليه ويغسل يده من كل « الاتعاب » بالفائدة .

أما البنك الإسلامى فإنه هو المحرك الأساسى للاقتصاد ، فالودائع التى جمعها لا يقرضها فهو يساهم بها فى مشاريع تنموية مملوكة أو يُمَوِل مشروعات بنفسه .

وبهذا نرى أن البلدان العربية أو بالأحرى البلدان الإسلامية محتاجة كثيرا إلى هذا النوع من البنوك .

فعلى البنوك الإسلامية أن تفكر أولا فى كيفية الانتشار والدخول فى البلدان العربية والإسلامية لأن عدم انتشار البنوك الإسلامية فى كل الأقطار العربية والإسلامية هى الخسارة النسبية التى لم يتخل عنها الكاتب .

فالودائع التى يأخذها البنك الربوى فى الدول العربية والإسلامية هى الخسارة

النسبية للبنوك الإسلامية . وعلى البنوك الإسلامية أن لا تنسى هذا الجانب الأساسى .

أما من جهة أخرى فهناك مشاريع لا تظهر إلى الوجود إلا مع البنوك الإسلامية، فمثلا الصناعات الثقيلة لأن هذا النوع من الصناعات محتاج إلى طول الأمد ليكون منتجا وإلى جانب المنافسة العالمية التى تحتكر السوق مما يجعل هذا النوع من الصناعات صعب . ومشاريع أخرى لم تظهر بسبب الربا الفاحش للبنوك الربوية التى لا غرض لها إلا فى الربح . فلهذا فإن العالم الإسلامى محتاج إلى بنوك تلائمه وتلائم تقاليده .

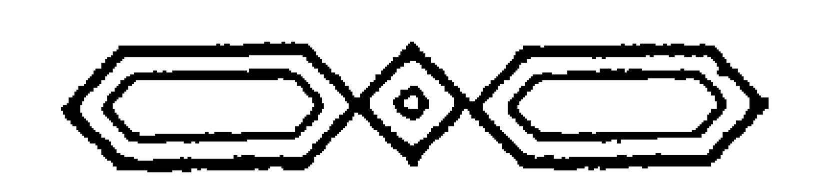
وفى الأخير يمكن أن نقول بأن دراسة الكاتب فولكر نينهاوس لم تكن موضوعية ولا ملمة حتى على جميع الافتراضات التى كان يفترضها .

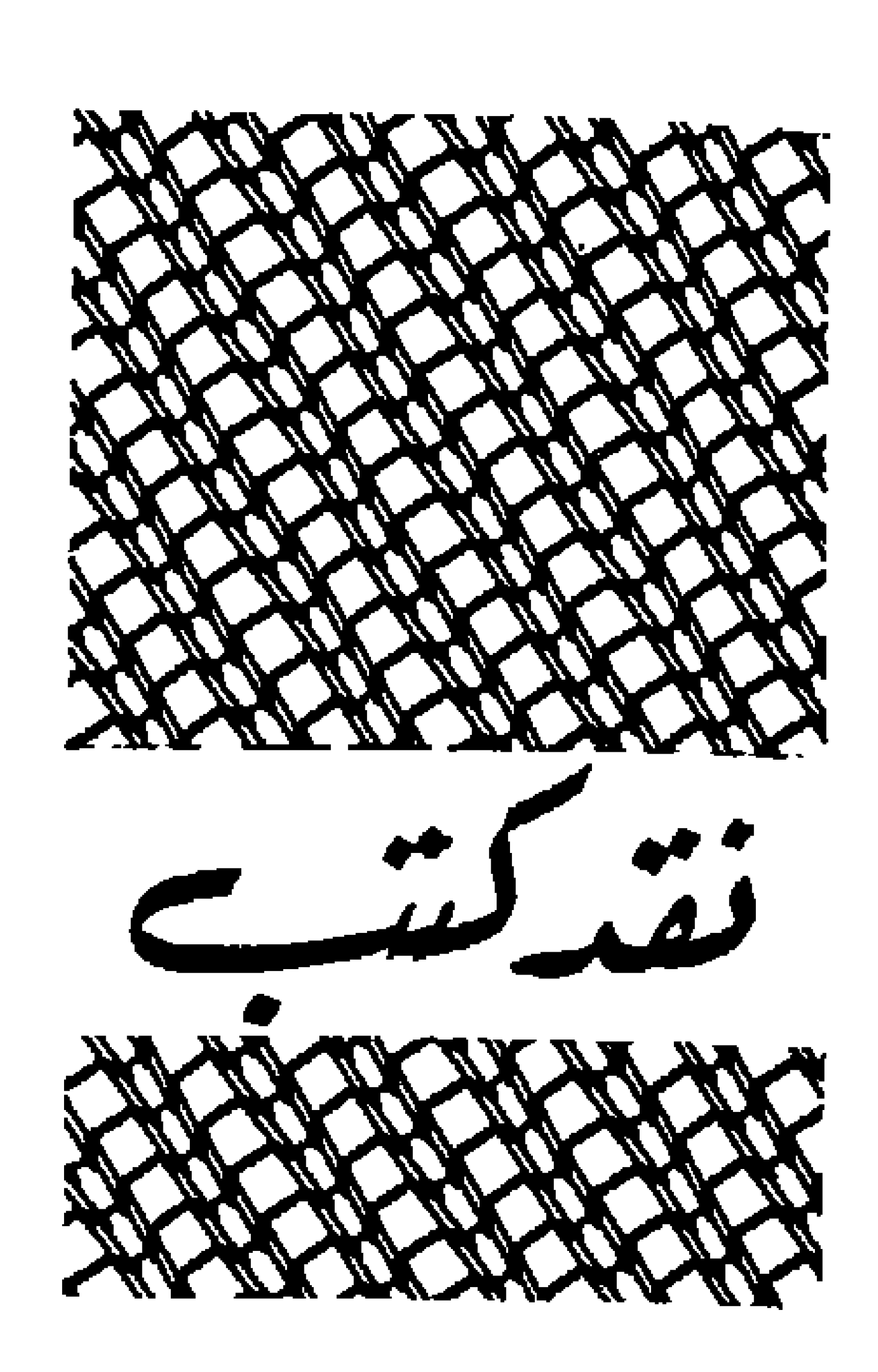
وكذلك كثرة الافتراضات الغير لائقة وعدم البحث العميق والتحليل الدقيق للمعادلات، كما نلاحظ أيضا أن الكاتب فى جل دراسته لم تكن إلا دراسة متشائمة أى أن كل الدراسات والافتراضات كان يأخذها بعين الاعتبارات المؤسفة أى الجانب السلبى . وكما نبين أيضا أن الكاتب لم يبحث فى المسائل الجدية كالآثار التى تكون للمصارف الإسلامية على الاثمان والاستثمار ...

أما عن ما قاله الكاتب والذى لم يؤمن به : « إن لدى المؤيدين للنظام الاقتصادى الإسلامى بوجه خاص ، توقعات طموحة تتعلق بدور المصارف الإسلامية فى عملية التحول فى الاقتصاد الرأسمالى الربوى إلى نظام إسلامى لا ربوى بحيث تقوم هذه التوقعات على الأمل فى أن المصارف الإسلامية سوف تتحول إلى مصارف ناجحة بالمصطلح الاقتصادى ... لدرجة أنه فى الأمد الطويل سوف يتحول كل إنسان تاركا المصرف الربوى وراء ظهره موليا وجهه شطر المصرف الإسلامى » .

لنجاوب الكاتب سنقول له إن الشركات عندما تريد أن ترفع استثماراتها فإنها تفضل استعمال الأسهم على السندات . وهذا ما يعطى الأولوية للبنوك الإسلامية ومن هنا فإننا لا نبنى توقعاتنا على الأمل بل على الواقع فالبنوك الإسلامية ما كادت تظهر حتى لقيت نجاحا كبيرا والمعروف بأن بعض الدول العربية تقف فى وجه هذه البنوك مما يؤكد على نجاحها التام ..

أما النقطة الثانية التى تتكلف بترك المصارف الربوية والاتجاه إلى المصارف الإسلامية هذه النقطة لن نجيب عليها لكى لا يتهمنا بالحماس أو التعصب سنتركها للزمن فهو الذى سيجيب الكاتب إن الغد سيكون حاضر المستقبل وسيعطينا الجواب .





تعاليم الإسلام الطبية في ضوء العلم الحديث

للدكتور أحمد شوقى الفنجرى

تحليل : د . كارم السيد غنيم

كلية العلوم – جامعة الأزهر

ظهر كتاب (الطب الوقائى فى الإسلام ، أو : تعاليم الإسلام الطبية فى ضوء العلم الحديث) لمؤلفه الدكتور أحمد شوقى الفنجرى ، فى طبعته الثانية (١٩٨٥) ، وقامت بنشره الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة . يقع الكتاب فى (٣٣٢) صفحة من القطع المتوسط ، ويبدأه مؤلِّفه بمقدمة يضمّنْها أهمية تدريس علم « الطب الإسلامى » فى جامعاتنا ومدارسنا والاستفادة منه فى الوقاية من الأمراض ، ثم يتبع ذلك بتمهيد يوضح فيه (ما هو الطب الوقائى ؟) . وقد سبق المقدمة والتمهيد تقديمٌ قام به سعادة وزير الصحة العامة بالكويت . يضم الكتاب تسعة فصول متباينة الأحجام ، أكبرها السادس وأصغرها كلا من الثانى والرابع ، ثم قائمة المراجع ، وينتهى بفهرس الموضوعات . لا يحتوى الكتاب إلاّ على سبع صور وأشكال توضيحية ، وردت كلها فى الفصل السادس منه ، بل فى جزئية واحدة من الفصلْ .

ولا يفوتنا أن نعرِّف بمؤلف الكتاب ، فهو طبيب مارس – ولا يزال – الطب لسنوات عديدة فى مجتمعات عربية ، وله إسهامات أدبية فى المحيط الثقافى ، ومشاركات إسلامية ككتابة المقال وتأليف عدد من الكتب فى المسائل الدينية وتناوُلها من منطلق العلوم الحديثة ، ثم يأخذ بعض إنتاجه شكلا آخر هو التمثيليات الفنية

للتاريخ الإسلامى .

ونودّ أن نلفت نظر القارىء الكريم فى بداية هذا التحليل إلى أن الكتاب يمتلىء بحشد كبير من المسائل الخطيرة استدعت منّا الجهد والمتابعة والتقصِّى حتى وصلنا إلى ما أوردناه فى مواقعِ عرْضِها بمقالنا ، فمن إباحة لاختلاط الشباب من الجنسين ، إلى تحريم ختانا لبنات ، إلى دعوة لتحديد النسل ومنع الحمل إلى إجازة لطفل الأنابيب ومباركة للطفل الصناعى وتخطئة لعلماء الإسلام فى تحريم استئجار الأرحام ، وما شابه من الأمور الحساسة التى تسفيها رياح الغرب العلمانى والشرق الالحادى ، والتى جاء بها هذا الكتاب ليخلط – فى رأينا – عملا صالحا وآخر سيئا . فكان هذا سبباً فى كثرة صفحات المقال ، إذ لم نجد بُدًّا من ذلك ، لاسيما والكتاب فى طبعته الثانية والتى يقال لها أنها مزيدة ومنقحة !!

ما المقصود بكلمة (الصحة) ؟ إنها تحسين حالة الإنسان جسْميا ونفسيا وعقليا ومعيشيا ، وليست مجرد غياب المرض . ما هو الطب الوقائى ؟ هو علم المحافظة على الفرد والمجتمع فى أحسن حالاته الصحية . وهو يقوم – حتى يحقق هذا الهدف – على مجموعة تعاليم وارشادات واجراءات للوقاية من الأمراض السارية والوافدة ، ومنع انتشار العدوى إذا وقعت . وبعد أن بيَّن المؤلف العلاقة بين الطب والدين ، شَرَعَ فى بيان تشريعات الإسلام الطبية ، وهى التى بَنَى عليها فصول الكتاب قاطبة .

أمّا التشريعات التى ذكرها وساق نبذة لكل منها ، فهى : ١ – أوامر فى صحة البيئة الإسلامية ونظافتها . ٢ – أوامر لمنع الأمراض المعدية . ٣ – أوامر لمكافحة القوارض والحشرات والحيوانات الناقلة للمرض إلى الإنسان . ٤ – أوامر فى التغذية . ٥ – الصحة النفسية . ٦ – الصحة الجنسية . ٧ – تشجيع اللياقة البدنية . ٨ – الصحة المهنية . ٩ – رعاية المسنّين . ١٠ – رعاية الأمومة والطفولة . ١١ – تنظيم مهنة الطب العلاجى والرخص الطبية . ١٢ – الأسلوب العقائدى لخلق المجتمع الصحى .

الفصل الأول فى (صحة البيئة فى الإسلام) ، ولكى يتحقق ذلك لابد من النظافة التامة ، وهذه يُقْصَدُ بها نظافة الناس فى أجسامهم وملابسهم وعاداتهم ، وكذا نظافة الشوارع والبيوت ، وأيضا نظافة الطعام والشراب ، ونظافة موارد المياه ،... والإسلام أول مبدأ عقائدى بل وأول نظام علمى عرفته الإنسانية يأمر بالتعقيم ويحارب التلوث ، فقد أطلق على كلمة التعقيم اصطلاح « الطهارة » ، والمقصود بها خلو الشيء من الميكروبات أو المواد الحاملة للميكروبات ، كما أطلق على الشيء الملوث أو الحامل للميكروب اصطلاح « نجاسة » . وزيادة فى الإيضاح فقد حدّد الإسلام ١٣ مادة (وفى بعض

المذاهب ١٤) إذا أصاب إحداها أى شيء يصبح نجسا ولا يتطهر إلاّ بإزالة هذه النجاسة بغسيلها بالماء الجارى أو غليها على الماء. ويشترط الإسلام لإزالة هذه النجاسة إزالة الميكروب ولكى تضمن إزالته فهو يشترط عليك أن تزيل لون النجاسة ورائحتها وطعمها ، وبهذا يكون الإسلام أول مَنْ نبَّه إلى أنّ تغير اللون والرائحة والطعم دليل على وجود ميكروب حى يتفاعل . أما المواد النجسة التى أشار إليها الإسلام والتى قد تحمل الميكروب فمنها : القيح – البراز – الدم – البول – المَنِّى – القىء – الخمر – لعاب الكلب – جسم الخنزير – وكل شىء عَفِن كبقايا الحيوان الميت أو الحى .

والإسلام أول مبدأ فى الدنيا يتحدث عن الميكروب والطفيليات ، ويكنّى عنها بكلمة « الخَبَث » أو « الخطايا » أو « الشيطان » ، مثل قول رسول الله ﷺ : « قلم أظافرك فإن الشيطان يقعد على ما طال تحتها » . كما أنه يشير إلى الميكروبات أحيانا بلفظ « الرجس » ومن ذلك قول الله تعالى : ﴿ إلاّ أن يكون ميتة أو دماً مسفوحا أو لحم خنزير فإنه رجس ﴾ (الأنعام : ١٤٥) . وعند إجابته على سؤال قد يخطر على بال المرء وهو فى اختيار الإسلام لهذه التعبيرات والاصطلاحات بالذات للإشارة إلى الميكروبات ، يقول المؤلف : ١ – الإسلام يريد أن يجعل النظافة عقيدة وسلوكا ملْزما للمسلم وليست لمجرد الخوف من المرض « النظافة شطر الإيمان » . ٢ – الإسلام ظهر منذ ١٤ قرنا من الزمان فى وقت كان الإنسان لا يعرف فيه شيئا عن الميكروب أو الطفيليات ، ولذلك فقد كان يستعمل هذه التعبيرات لكى يبسّط للناس الأمور ويخاطبهم على قدر عقولهم وأفهامهم . ٣ – من الأمور المعروفة وجود اختلاف حتمى وطبيعى فى لغة العصر ، بل هناك اختلاف فى لغة التعبير عن الشيء الواحد من بلد إلى بلد ولو كانوا فى عصر واحد .

أماالتعاليم التى جاء بها الإسلام فى كل مجالات النظافة فهى :

(أ) نظافة الجسم :

١ – يأمر الإسلام بالوضوء قبل الصلاة ، بل يأمر أيضا بالغسل أى الاستحمام فى كل مناسبة هامة حتى أحصاها علماء الفقه فوجدوها ٢٣ سببا . ٢ – الاستحداد أى حلق شعر العانة ونتف الإبط ، والختان للذكور أى إزالة القلفة وقص الشارب حتى لا يعلق فيه الطعام والأوساخ . ٣ – يأمر الإسلام بغسل الأيدى فى مواضع عدة منها قبل الأكل وبعده وقبل النوم وبعده ، وكذلك يحث على نظافة الأقدام ويحث على استخدام اليد اليسرى فى أمور كالاستنجاء وما شابهه وجعل اليمنى للأمور الأخرى كتناول الطعام والمصافحة وغير ذلك . ٤ – أمر الإسلام بنظافة الفم والأسنان ، فمن المعروف أنه لا يجوز للمسلم أن يصلى وفى فمه بقايا طعام ، والواجب إزالتها

بالمضمضة ، وهذا له أهمية طبية عظيمة .
٥ – كما يأمر بنظافة الأنف وشعر الرأس والثوب والاهتمام بالمظهر « الأناقة » فيه .

(ب) **نظافة الطعام :**

فلقد بلغت العناية به مبلغا عظيما يتجلى فى أوامر الله بالآيات القرآنية ورسول الله بالأحاديث النبوية ، إلى نظام المأكل والمشرب . ومن ذلك النصوص الحاثة على منع وصول الأتربة والذباب والميكروبات إلى أوعية الطعام والشراب ، وتنظيف الآنية قبل وبعد استعمالها .

(ج) **يأمر الإسلام بنظافة موارد المياه .** وهنا تحدث المؤلف عن عناية الإسلام برعاية البيئة من التلوث مركّزا اهتمامه على المياه بالذات .

(د) **نظافة الشوارع والبيوت :**

وفى ذلك أحاديث نبوية عديدة منها قول الرسول عليه الصلاة والسلام : « إماطة الأذى عن الطريق صدقة » ، وفى حقوق الطريق : « غضّ البصر وكف الأذى ورد السلام ... » وكف الأذى يشمل إزالة القاذورات عن الطريق . كما حرّم الإسلام التبرّز أو التبّول فى الشوارع العامة مهما كان السبب ، وفى هذا يقول الرسول ﷺ : « اتّقوا الملاعن الثلاث ... البراز فى الموارد وقارعة الطريق والظل » ، وأيضا حثّ على عدم البصق على الأرض ، وجعل فعل ذلك خطيئة ، وأهمية ذلك معروفة طبيا فى الحيلولة دون انتشار الميكروبات بين الناس .

بعد ذلك اتجه المؤلف إلى شرح الأمراض والأوبئة التى يمكننا منعها والوقاية منها بالنظافة الإسلامية (وهو الأمر الذى فصّله أكثر فى الفصل قبل الأخير فى الكتاب) ، وكذا من الأمراض كالتيفود والسالمونيلا والدوسنتاريا والتسمم الغذائى والشيجلا والحميات المختلفة ، والتهابات العين .

يأتى الفصل الثانى ليعطى نبذة فى ستّ صفحات عن (علم مكافحة الأوبئة) ، ويستهله صاحبه بتعديد تعاليم الإسلام الوقائية عند حدوث المرض المعدى ، وهذه التعاليم تندرج فى كتب الفقه تحت باب « آداب عيادة المريض » ، وتتميّز بالأسلوب المنطقى والعلمى الذى لا يختلف عن أساليب الدول المتطورة فى القرن العشرين ، ودار الكلام هنا حول اثنى عشر أمراً أو مسألة فى هذا المجال ، نستطيع أن نشير إليها بما يلى :

١ – عند وقوع المرض يحث الإسلام المسلم على الالتزام بالصبر والرضى بقضاء الله وقدره ، وعدم السخط أو الانزعاج أو الذّعر . وهذه الفلسفة الإسلامية فى مواجهة المرض تجعل المسلم يقابل المرض بمعنويات عالية تساعده على سرعة الشفاء . قال رسول الله ﷺ : « ما من مسلم يصيبه أذى من مرض فما سواه إلاّ حطّ الله به سيئاته كما تحطّ الشجرة ورقها » .
٢ – وجوب الاستعانة بالطبيب المختص

لمعرفة المرض واعطاء العلاج للمريض سواء كان علاجا كيميائيا أو جراحيا إذا لزم الأمر . قال رسول الله ﷺ : « لكل داء دواء ، فإذا أصاب دواء الداء برىء بإذن الله عزّ وجلّ » . ٣ — الإسلام لا يهمل الجانب الروحى فى علاج المريض ولا يأمر بترك الدعاء له بالشفاء . ومما أُثِرَ عن رسول الله ﷺ فى عيادته لأصحابه : « اللهم أَذْهِبْ عنه ما يجد وأجره فيما ابتليته » . ٤ — ومن تعاليم الإسلام الوقائية عزْل المَريض بالمرض المعدى فى البيت أو المستشفى وعدم اختلاطه بغيره من الأصحاء . قال رسول الله ﷺ : « لا يورد ممرض على مصح » . ٥ — يأمر الإسلام الأصحّاء بالبعْد عن المريض بالمرض المعدى حتى تزول عنه مظاهر المرض . قال رسول الله ﷺ : « إنّ مِنَ القرف التلف » والقرف : هو ملامسة المريض والتلف هو العدوى والمرض والهلاك . ٦ — سنّ الإسلام مبدأ الحجر الصحى أى عزل المريض الذى لا يرجى شفاؤه عن الناس ، ورخص للناس فى عدم السلام عليه أو الاختلاط به . فلقد أثر عن رسول الله ﷺ أنه بايع مجذوما بإرسال ذلك دون الموافقة بدخوله عليه مع القوم . ٧ — وضع الإسلام قاعدة صحية إزاء الأمراض الوبائية ، وهى قول الرسول ﷺ : « إذا سمعتم الوباء بأرض فلا تقدموا عليه .. وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فرارا منه » . ٨ — يأمر الإسلام بالتطعيم العام اتقاء وقوع الأمراض الوبائية ، وهذا لا يتعارض مع قضاء الله وقدره ، بل هو من قضاء الله وقدره . ٩ — ومن آداب عيادة المريض غسيل الأيدى قبل الدخول عليه وبعد الخروج من عنده . ١٠ — استنّ الإسلام سنّة صحية رائعة فى الأمراض المعدية كالدفتيريا والحصبة والسعال الديكى وكذلك لأمراض البرد كالانفلونزا والزكام ، فالميكروب ينتقل بالرذاذ ويساعد فى ذلك العطس ، ومن هنا أمر الرسول بتغطية الفم والأنف أثناء العطاس أو بطرف الثوب أو ما يقوم مقامه . ١١ — أمر الرسول بعدم البصق فى الطريق ، بل أمر بدفن البصاق أو النخامة ، وهذا يؤدى إلى موت الميكروب وعدم مساعدته على الانتشار فى الجو .

(علم التغذية فى الإسلام) كان موضوع الفصل الثالث ، ونرى أنه يحتاج إلى تبويب ملائم ، وفى عرضنا له سوف نضع له هذا التبويب ، وإن كان مفهوما ضمناً خلال الكلام فى الفصل محلّ العرض .

يحتوى علم التغذية فى الإسلام على قواعد ، أو بمعنى آخر تتنوع تعاليم الإسلام الغذائية إلى جوانب أوردها المؤلف فى ثلاثة مباحث : الأغذية والأطعمة المحرمة على المسلم — الأغذية والأطعمة المباحة — تنظيم عادات الغذاء . **المبحث الأول** : الأغذية والأطعمة المحرمة على المسلم : يقول الله تعالى فى كتابه الكريم : ﴿ حُرِّمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أُهِلّ لغير الله

به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع إلاّ ما ذكّيْتم ﴾ (المائدة : ٣) . **أولاً : تحريم الميتة** : تحدّث المؤلف عن أسباب موت الحيوان ، وعن طرق انتقال العدوى للإنسان من أكل لحم الحيوان الميت ، وعن الأثر الباقى للسموم فى لحم الحيوان ، وعن تليّف أنسجة الحيوانات كبيرة السن ، ولَفَتَ النظر إلى الميتتان المستثناتان من التحريم وهما صيد البحر وصيد البر ، ويقصد بصيد البّر موت الحيوان بمجرد صيده ، ولكن فى كتب أخرى وجدنا أن المقصود بالميتتان هو السمك والجراد . **ثانيا : تحريم الدم** : بعد أن أعطى المؤلف فكرة سريعة عن وظائف الدم فى جسم الحيوان ، بين الأسباب الصحية التى حتم الإسلام الذبح الشرعى من أجلها ، فتصفية دم الحيوان بعد ذبحه هام جدا لتفادى السموم والميكروبات الموجودة فى الدم إذا أكله الإنسان أو إذا أكله مع لحم الحيوان . **ثالثاً : المنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع** : عرَّف مؤلفنا مقصود كل جزئية ، ثم عدد السباع وهى كل حيوان ذو ناب من آكلات اللحوم كالكلب والثعلب وابن آوى . وبين الحكم الأخلاقية فى ذلك ، وأشار إلى حالات الضرورة التى ترخص للمسلم أكل هذه المحرمات . **رابعا : لحم الخنزير والأسباب العلمية لتحريمه فى الإسلام** : كثيرا جدا ما يتعرض أى فرد مسلم وخصوصا إذا كان يزور بلدا أجنبيا فى أوروبا أو أمريكا أو حتى فى آسيا ، إلى سؤال هام حول الحكمة فى أن الإسلام قد حرم لحم الخنزير . وبعض المسلمين قد يرد بأن هذا أمر جاء به الدين ونحن المسلمين بديننا علينا بالطاعة دون جدل ولا نقاش ، والبعض الآخر يقول أن الخنزير حيوان غير نظيف ، فهو يحب أكل الرّمم والزبالة والبراز ولهذا حرّم على المسلم أكله . ولكن حبذا لو كان هذا الردّ مدعَّما بالحقائق العلمية والبحث المعملى بدلاً من الاكتفاء بالآراء النظرية . ولقد عدَّد المؤلف وشرح خمسة أسباب طبية وعلمية تدعو الإنسان إلى تحريم لحم الخنزير وشحمه . **السبب الأول** : كثرة إصابة الخنزير بأنواع خطيرة من الديدان وأهمها دودة التينيا ، ودودة التريكينا :

(أ) الإصابة بدودة الخنزير الشريطية تختلف عن الإصابة بالدودة الشريطية التى قد تكون بعض الأبقار حاملة لها ، فهناك فارق كبير من ناحية الخطر على صحة الإنسان ، شرحه المؤلف وخلاصة القول فيه أن الدودة المنقولة عن طريق الأبقار يسهل القضاء عليها فى الإنسان بالأدوية البسيطة التى تُعْطَى بالفم ، بينما تلك المنقولة بواسطة الخنزير فإنها لا تكتفى بالمعيشة فى أمعاء الإنسان بل تخترق جدران هذه الأعضاء لتتجول فى الجسم وتتحوصل يرقاتها هناك فى أجهزة الإنسان خصوصا الجهاز العصبى ، ويؤدى ذلك إلى التشنجّات العصبية أو إصابة الإنسان

بالجنون ، وإذا كانت الحوصلة فى العيون أدّت إلى العمى ، وإذا كانت فى جدران القلب أدّت إلى الذبحة القلبية ؛ وفى بحثٍ طبىٍّ وجد أن بيْن كل ١٠٠ شخص مريض بأورام المخ ، ٢٥ منهم السبب فى ذلك هو دودة الخنزير الشريطية .

(ب) دودة التريكينا : وهى التى لم يتوصل الطب إلى علاج رادع لها حتى الآن . وتعرض المؤلف لمسألة هامة بخصوص قتل الديدان بعملية الطهى ، فلحم الخنزير ينضج بسرعة وعلى درجات حرارة أقل من الدرجة المطلوبة لقتل الديدان ، وبالتالى يأكله الإنسان وبه ديدان حية ، وهذا ما لا يحدث بالنسبة للديدان التى قد توجد فى لحوم الأبقار أو الحيوانات الأخرى ، حيث أنها تنضج بدرجات عالية والتى بها تقتل الديدان . **السبب الثانى** : لحم الخنزير أكثر قابلية لنقل جميع الأمراض الميكروبية المعدية من كل اللحوم الأخرى . وعرض فى هذه الجزئية الأسباب الفسيولوجية المؤدية إلى سرعة نقل العدوى فى الخنزير . **السبب الثالث** : آكلات اللحوم محرمة على الإنسان . وفى معرض حديثه ، تطرق المؤلف للإجابة عن أسئلة خطيرة هى : لماذا لا يأكل الإنسان القطط والكلاب والذئاب والثعالب ؟ لماذا لا يأكل الإنسان لحم أخيه الإنسان ، وقد يكون ألذ طعما وأكثر فائدة لجسمه ؟ ما هو شعور الفرد لو قيل له وهو يهم بأكل لحم أن هذا لحم قط أو كلب أو إنسان ؟

وهنا أورد المؤلف أحاديث نبوية تؤكد ما توصل إليه العلم من أن أكل هذه اللحوم يؤدى إلى ضراوة الإنسان أى ارتفاع معدل العنف عنده وحضه على العدوانية واختفاء صفات التراحم والمودة واللين . وانتهى إلى حقيقتين : الخنزير بحكم انتمائه إلى عائلة آكلات اللحوم ، فإنه أكثر عنفا وشراسة من الغنم والأبقار آكلات العشب . ثم إن أكل لحم الخنزير بصفة رئيسية فى الإنسان لابد أن يصيبه بالضراوة والعنف . وأوضح المؤلف هذه الحقيقة بطرق فسيولوجية ، ثم دلَّل عليها من خلال ما هو منتشر فى أوروبا وأمريكا والمجتمعات الآكلة للخنزير من مظاهر العنف المختلفة . كانت هذه هى الجزئية الأولى من كلام المؤلف فى بيان السبب الثالث فى تحريم لحم الخنزير . أما الجزئية الثانية فهى تأثير لحوم الخنزير على ترابط الأسرة والعفة الجنسية . وبعد أن أورد شيئا من كتب الفقه التى أشارت إلى هذه النقطة الخطيرة فى المجتمعات ، بيَّن أن لحم الخنزير يعتبر من أهم أسباب ضعف العفّة الجنسية فى المجتمعات التى تأكله ، وظهور الكثير من الظواهر الشاذة مثل تبادل الزوجات والزواج الجماعى بين الكثيرين من شعوب العالم الغربى .

الجزئية الأخيرة فى هذا السبب هى أن آكلات اللحوم (ومنها الخنزير) أذكى من آكلات العشب ، ولهذا ضرر كبير عند رؤية خنزير لخنزير آخر يُذْبَحُ أمامه . **السبب الرابع** : هو أن دهون هذا الحيوان

تسبّب عسر الهضم وتزيد احتمال الإصابة بالذبحة القلبية وتصلب الشرايين . **السبب الأخير** : الانفلونزا الخنزيرية : فلقد اكتشف العلم الحديث أخيرا أن الخنزير يقوم بدور حامل الميكروب أو خزان للميكروب فى حالة وباء الانفلونزا الذى يعتبر فى العصر الحديث أشد الأوبئة فتْكاً فى العالم .

المبحث الثانى فى الفصل الثالث كان فى (الأطعمة المباحة) وفيه أوضح المؤلف كيف أن الإسلام يحارب سوء التغذية . وعالج من أجل ذلك المسائل الآتية : أغذية أحلّها الإسلام أو شجّع عليها ، تحريم المذاهب الأرضية لأغذية هامة مفيدة ، من تعاليم الإسلام فى الذبح والصيد ، الغذاء المستحب للمسلم ، حكمة الإسلام فى تحريم المذاهب النباتية ، أهمية اللحوم والألبان وعسل النحل فى بناء جسم الإنسان ، وهو ما دعى إليها الإسلام . وفى عسل النحل فصّل المؤلف كلامه تفصيلا لم تَحْظَ به نقطة أخرى من نقاط هذا المبحث . هذا وإن كان قد أجّل كلامه فى ذلك إلى الفصل الأخير من الكتاب ، فإننا نرى أهمية إيراد ذلك فى موضعه المناسب وهو المبحث الحالى . فكرة عن العسل فى التاريخ والأديان ، كيف اهتم الإسلام بعسل النحل ، كيف تصنع النحلة عسلها ، ما هو تركيب العسل . بعد أن أعطى المؤلف فقرة أو أقل عن كل نقطة تحدث عن الفوائد الطبية للعسل وكيف أن « فيه شفاء للناس » . فمن الأمراض التى يعالجها العسل علاجا ناجحا : فقر الدم والكساح عند الأطفال الرضع – علاج التبوّل فى الفراش عند الأطفال – علاج الجروح المتقيحة والحروق – علاج قرحة المعدة والأثنى عشر – علاج حالات البرد والزكام والتهاب الحلْق – علاج حالات التهاب الكبد المزمن – شفاء التهاب العيون – تهدئة الأعصاب وعلاج الأرق – علاج التسمم الكحولى – علاج السعال – تركيب مستحضرات تجميل البشرة – علاج التشنجات العضلية .

المبحث الثالث من هذا الفصل يدور فى النظام الغذائى فى الإسلام من النواحى الكمية والكيفية والتوقيتية . فمن **الناحية التوقيتية** ، فينصح التشريع الإسلامى بعدم النوم بعد الغذاء وضياع صلاة العصر ، وأمر بالمحافظة عليها فى الأمر القرآنى : ﴿ حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى ﴾ ، وبذا لا ينام المسلم إلاّ بعد أدائها وهذا يؤدى إلى إراحة الجهاز الهضمى وأداء دور كبير من أعماله فى هضم وجبة الغذاء التى يتناولها المسلم . ومن الارشادات النبوية فى عدم النوم بعد الأكل قول الرسول ﷺ : « أذيبوا طعامكم بالذكر والصلاة ولا تناموا عليه فتقسوا قلوبكم » ، ومن الملاحظ أن معظم حالات الذبحة القلبية تأتى بعد أكلة دسمة أو ثقيلة ثم النوم بعدها مباشرة ، وربما يكون المقصود بالقسوة المذكورة فى أحاديث

الرسول ﷺ هو القسوة الروحية والمعنوية ، إلاّ أن الأطباء يفسرونها بقسوة شرايين القلب أىْ تصلّبها وبالتالى تحدث الذبحة القلبية . أمّا من **الناحية الكمية** فقد حارب الإسلام الافراط والنهم ، وفى الوقت ذاته حارب المبالغة فى الصوم وحرمان الفرد نفسه من متع الدنيا التى أحلها الله سبحانه . وفى جوّ هذه التعاليم يناقش المؤلف أمورا هى :

١ - الاكثار من الطعام يصيب المعدة بالارهاق والكسل عن الهضم وتخمر الأغذية ﴿ كلوا واشربوا ولا تسرفوا ﴾ (الأعراف : ٣١) . ٢ - الأكل بين الوجبات يصيب المعدة بارتباك فى الهضم « نحن قوم لا نأكل حتى نجوع وإذا أكلنا لا نشبع » أى القيام من الوجبة دون الشبع أفضل . ٣ - النهى عن النهم فى الأكل « المؤمن يأكل فى معىً واحد والكافر يأكل فى سبعة أمعاء » . ٤ - يكره الإسلام كبر البطن والكرش لأنهما يمنعان المسلم من الجهاد والنشاط « أعوذ بأمتى من كبر البطن ومداومة النوم والكسل » . ٥ - حينما يقول الرسول ﷺ : « حسب ابن آدم لقيمات يقمن بها صلبه ، فإن كان لابد فاعلا فثلث لطعامه وثلث لشرابه وثلث لنفسه » ، وبالتالى تعطى المعدة الفرصة للقلب ولا تثقل عليه فى العمل ، فمن جراء الشّبَع يحدث ما يسميه الأطباء (تأثير المعدة على القلب) حيث حدوث غازات التخمر يؤدى إلى الخفقان واضطراب القلب وهبوط الضغط أو ارتفاعه وأخيرا قد يؤدى إلى الذبحة القلبية . ٦ - الجشاء (التكرّع) ظاهرة مرضية وليست صحية كما يظن البعض ، وقد نهى عنه الرسول ﷺ حين تجشأ رجل فى أحد مجالسه فقال له : « كُفَّ عنا جشاءك فإن أكثركم شِبَعاً فى الدنيا أطولكم جوعا يوم القيامة » . ٧ - أثناء المرض يكون للمعدة وضع خاص وحالة خاصة ، فحين يعزف المريض عن الطعام لا يجب إكراهه عنوة على تناوله ، والطب الحديث وجد ذلك ، وهو ما وصىَّ به الرسول ﷺ : « لا تكرهوا مرضاكم عن الطعام والشراب فإن ربهم يطعمهم ويسقيهم » . ونأتى إلى **الكيفية الإسلامية لتناول الطعام** : ومن هذه التعاليم : ١ - غسل الأيدى قبل وبعد الأكل . ٢ - الأكل باليد اليمنى أما اليسرى فللأمور الأخرى كالاستنجاء وما شابهه . ٣ - التأنى فى الأكل ومضغ الطعام جيدا فقد أُثِرَ عن الرسول ﷺ أنه « كان يصغّر اللقمة ويجيد مضغ الطعام ولا يلتقم لقمة إلاّ بعد بلع ما سبقها » . ٤ - العناية بآنية الطعام والحفاظ عليها من التلوث . ٥ - الصيام : يعتبر هذا نوع من التنظيم لغذاء المسلم . ونظرا لأهمية هذه النقطة فقد فصّلها المؤلف بشىء من التوسع .

الصوم فى ضوء التكنولوجيا الحديثة :

فى هذا العصر الحديث الذى طغت فيه النظرة المادية والعلمية على حياة الناس

وأفكارهم وأصبح الإنسان المعاصر لا يقتنع إلاّ بالفائدة الملموسة والتجربة المعملية وحساب الأرقام ، فقد نشط العلماء لدراسة بعض الظواهر والأوامر الروحية التى جاءت بها الأديان[1] كالصلاة والصوم والمحبة والتسامح ، وحاولوا اكتشاف أثر هذه التعاليم الروحية على جسم الإنسان وماذا يحدث داخل خلايا المخ وخلايا الجسم المختلفة . وقد توصّل البحث العلمى إلى حقائق مذهلة[2] فى هذا الميدان تزيد أهل العلم والإيمان معرفة بحكمة الخالق ، وعودة إلى الدين وتمسكاً بتعاليمه ، وصدق الله العظيم إذ يقول : ﴿ إنما يخشى الله من عباده العلماء ﴾ .

بعد أن عرض المؤلف لحالات الصوم فى شتى أنواع المخلوقات ، انتقل إلى حديثه عن الصوم فى الأمم السابقة وقدماء البشر ، ثم حاول توضيح طبيعة التفاعلات الكيميائية لفسيولوجية الجسم أثناء الصيام ، وانتهى إلى أن نظام الصوم المتّبع فى الإسلام وهو الذى يشمل ١٤ ساعة من الجوع على الأقل ثم بضع ساعات من الطعام يوميا خلال شهر رمضان ، هو النظام المثالى لتنشيط عمليتى الهدم والبناء لخلايا الجسم البالية . وبدأ يفصل القول فى علاج الصوم ووقايته لجسم الإنسان من بعض الأمراض :

١ – الوقاية من الزوائد والترسيبات فى الجسم والخلايا المريضة . ٢ – حماية الجسم من مرض السكر . ٣ – رعاية المعدة وعدم ارهاقها . ٤ – إراحة المصران الغليظ من الطعام المتراكم . ٥ – الإفادة فى انقاص الوزن . ٦ – علاج بعض الأمراض الجلدية . ٧ – الوقاية من مرض النقرس . ثم ختم الفصل بالتأكيد على أن الصوم إنما هو أولا تربية روحية وأخلاقية .

أفرد المؤلف لعناية الإسلام بأجسام المسلمين وبنائها فصله الرابع (الإسلام والتربية البدنية) ، هذا وإن كان الفصل ضئيل الحجم بالمقارنة بكل من سابقه ولاحقه ، إلا أنه حاول فيه توضيح نقاط هامة نختصرها فيما يلى : الوقار لا يتنافى مع النشاط والرياضة ، فالإسلام دين للحياة الدنيا والآخرة ، ولقد انتقلت إلينا تلك النظرة الخاطئة فى أن المسلم الوقور هو ذلك المتباطئ المتراخى البعيد عن الرياضة والنشاط والهمة البدنية ، انتقلت إلينا فى

---

(١) لا نرى مبرراً لتكرار لفظ (الأديان) كثيرا أوْ ذكره بالمرة ، فإنّ الربَّ واحد ، والدين واحد وإنْ تعددت الرسالات ، ولذا فمن الأفضل الإشارة بلفظ الرسالات السابقة أو الشرائع السماوية السابقة على الإسلام (صاحب التحليل) .

(٢) دأب المؤلف على استعمال هذا اللفظ فى أكثر من موضع بالكتاب ، ولا يليق بكاتب على هذا المستوى الثقافى والعلمى أن يستخدم مثل هذا اللفظ للتعبير عن عظمة النتائج وقيمتها ، فلفظ (ذَهَلَ) : تَدَلَّه وغاب عن رشده ، ومعنى ذلك أن لفظ (مُذْهِلٍ) يعنى مغيِّب عن الوعى أو مؤدى إلى فقدان الرشد ، وهذا بالطبع ما لم يقصده المؤلف ، وإنما خانه استخدام اللفظ . (صاحب التحليل) .

عهود التخلف والبعد عن جوهر الدين ، ولا أدلّ على ذلك أكثر من عظمة التشريعات الإسلامية فى مجال صيانة الجسم وقوته ورونقه والتشجيع على العناية به ورعايته ، ففى قول الله تعالى : ﴿ إن الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة فى العلم والجسم ﴾ جاء الاصطفاء من الله لذلك النبى المقصود فى الآية مقرونا بالبسطة فى العلم والقوة البدنية . لقد سبق الإسلام كل طرق التربية الحديثة فى هذا المجال بآلاف السنين ، ومن ذلك اهتمامه بالغذاء المفيد للجسم وبالرياضة البدنية بل واهتم أيضا بخلق الروح الرياضية ، وكذلك بالرياضة الروحية . **أولاً** : الغذاء السليم لبناء الجسم السليم . **ثانياً** : الإسلام والرياضة البدنية : ومن أقوال الرسول ﷺ : « علموا أولادكم الرماية ومروهم فليثبوا على الخيل وثْباً » ، وأُثِرَ عنه ﷺ أنه صارع رجلا اسمه (ركانه) وكان ذلك سببا فى إسلامه ، وأُثِرَ عنه أيضا مزاولة رياضة العَدْو ، وأثر عنه ضم فتى صغير السن إلى صفوف الجيش بعدما اختبره فى القوة البدنية بمصارعة فتى يافع فى الصفوف . وكان يعزّ على ذلك الفتى الصغير أن يفوته شرف المشاركة فى الجهاد المقدس . وكان عمر بن الخطاب يزاول المصارعة فى سوق عكاظ ، حينما ينتظر انتهاء حلبة المصارعة ليصارع الفائز فيها ويغلبه . وهو المأثور عنه قوله : (لا تَمَاوَتُوا فتميتوا علينا ديننا) حين رأى جماعة من المسلمين فى مسكنة وتراخ .

ثالثاً : اهتمام الإسلام بخلق الروح الرياضية فى نفوس المسلمين : شجع على المنافسة الشريفة فى الرياضة ، وكان الرسول يحضر سباقات الخيل والجمال والمصارعة والرمى وكان يشارك فيها ويعطى الجوائز إلى الفائزين . **رابعاً** : اتخاذ الإسلام الرياضة الروحية وسيلة للتفوق الرياضى : وَهُوَ ما توصّلت إليه النظريات العلمية الحديثة أخيرا ، فكم من فتى نحيف الجسم لكنه قوى المعنويات يهزم رجلا عملاقاً مفتول العضلات ، وكم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بفضل ما لها من عقيدة راسخة وإيمان قوى .

(الصحة النفسية فى الإسلام) هى موضوع الفصل الخامس من الكتاب ، ويستطيع القارىء المتأنى أن يستخرج من الفصل مباحث أو جوانب عدة وإن شئت قُلْتَ مسائل هى : ١ – التوتر والعنف والجريمة مشكلة الحضارة الغربية . ٢ – توتر الحضارة الحديثة وآثاره النفسية والعضوية على الصحة . ٣ – العالم المتحضر يبحث عن حل . ٤ – أسباب التوتر فى المجتمعات المعاصرة كما يراها علماء الغرب . ٥ – العلم الغربى يعلن عن عجزه وإفلاسه أمام أزمة الحضارة . ٦ – الحل الإسلامى لمشاكل الحضارة الحديثة . ٧ – الضوضاء والتوتر الحضارى .

١ – التوتر والعنف والجريمة مشكلة الحضارة الغربية الحديثة : يحكى المؤلف

فى هذه الجزئية من الفصل حادثة شخصية حصلت له فى أمريكا ، وزيارات فى دول أوروبا ، وما يحدث هناك من تكالب على الدنيا ومن تزاحم على إحراز المتع والرفاهيات وعلى التفكك الأسَرىّ وانتشار لغة « الأنا » ، ويقول فى معْرض حديثه : هناك ممثّلات ناجحات وأصحاب ملايين ينتحرون يأساً من الحياة ، فمن مليونير أمريكى فى نيويورك ينتحر تاركاً رسالة كتب فيها : (.. والزحام لا يزيل الشعور بالوحدة) ، ومن ملكات جمال قد انتحرْنَ مثل (مارلين مونرو) ، ومن قصص رعب بطلاتها نساء وضحاياها أولادهن وأزواجهن ، ومن شبانٍ متهوسين يسطون على فتيات المدارس ، ويروحون فى جنبات المجتمعات بالقنابل والدمار ..

٢ – توتر الحضارة الحديثة وآثاره النفسية والعضوية على الصحة : مع تقدم الحضارة[1] وتعقّد الحياة فى المدن الصناعية الكبرى ظهرت أمراض جديدة لم تكن شائعة من قبل ، وابتدأت أمراض قديمة فى الاختفاء . أما الأمراض التى بدأت تزول فهى تلك المتسبّبة من الميكروبات كالأوبئة والحميات والالتهابات ، ذلك لأن ازدياد الوعى الصحى وتقدم الطب ومخترعاته أدى إلى محاربتها وأخذها فى الزوال ، أما الأمراض الحديثة التى ظهرت فهى ما نسميه (أمراض الحضارة الحديثة) أو (حُمَّى المدنية) ، وكلها يعود إلى التوتر العصبى فى المجتمع الصناعى . هنا أخذ المؤلف يشرح آثار التوتر العصبى فى المجتمع ، وظهور فرق التمّرد كظاهرة الهيبيز وظاهرة البوهيمية وغيرها .

٣ – العالم المتحضّر يبحث عن حل : تكلم مؤلفنا عن شيوع حياة السخط وسخط الحياة فى الغرب ، ثم عرَّج على عدد من المبادئ والفلسفات والاتجاهات الحديثة لمحاولة حل هذه المشكلة هناك ، ومن ذلك مذهب الوجودية الالحادية الذى ابتدعه سارتر – مذهب الهيبيز (الخنافس) – فرق البلطجة – انتشار البوذية فى العالم الغربى والترويج لمذهب كرشنا – ظهور دين جديد ، كما يطلقون عليه هناك ، اسمه (المسيحية المتحررة) – ظهور مذهب العرى – مذهب تبادل الزوجات والشذوذ الجنسى والجماع الجماعى – ظهور فرق تحدى الشرطة والقانون .. وينتهى المؤلف إلى العبارة : إذا تأملنا كل هذه الحلول والمذاهب والاتحادات لوجدنا أنها جميعا لا تزيد على

(١) كرّر المؤلف استخدام لفظ « حضارة » على ما هو شائع فى مجتمعات الغرب من تقدم علمى هائل ونرى أنه قد جانبه الصواب فى التعبير بهذا اللفظ مرارا ، ذلك لأن هناك فرقا بين « التقدم » أو « المدنية » وبين « الحضارة » ، فالحضارة فى كلمة وجيزة تعنى الحصيلة الشاملة للمدنية والثقافية ، فهى إذا مجموع الحياة فى صورها وأنماطها المادية والمعنوية . بينما نجد أن المدنية أو التقدم يعنى فقط الجانب المادى فى الحضارة ، فلا يجب إذاً أن يحل أحدهما محل الآخر فى التعبير . ولا يخفى على كاتبٍ ما ما لدقة التعبير من خطورة فى هذا الفن . (صاحب التحليل) .

كونها محاولات للهرب من الموت إلى الموت .

٤ - أسباب التوتر فى المجتمعات المعاصرة كما يراها علماء الغرب : تكونت فى السنوات الماضية والحالية لجان من كبار علماء الاجتماع والنفس والمفكرين لبحث هذه المشكلات المعقدة ، وأنه لمن الملاحظ تقسيم بحوثهم إلى نوعين : (أ) نوع يعلل التوتر الحضارى بأساليب موضعية ومرحلية وآلية . (ب) النوع الثانى يغوص فى أعماق النفس البشرية ويحاول إيجاد العلل الخفية والحلول الجذرية ، ومن هؤلاء نرى تقريرا للجنة علمية شكلها الكونجرس الأمريكى لبحث أسباب العنف الطلابى فى الولايات المتحدة ، ونشره د/لويس فيور سنة ١٩٦٩ تحت عنوان (الحرية الطلابية) ، جاء فيه : (أن ظاهرة العنف بين طلاب الجامعات تعود إلى وجود خواء أخلاقى فى حياتهم ، وإلى عدم وجود رسالة إنسانية مما يولد لديهم الشعور بضعة الحياة وتفاهتها ...) .

٥ - العلم الغربى يعلن عن عجزه وإفلاسه أمام أزمة الحضارة : يعقّب المؤلف على التقرير الذى أسلفنا جزءا منه بأنه يحمل فى طياته فشل نظام التربية الغربى سواء فى البيوت أو المدارس ، وفشل نظام الحياة الاجتماعية فى الغرب . ومن الملاحظ أن معظم البحوث الجادة التى تغوص فى أعماق المشكلة تخرج بهذه النتيجة الواحدة ، وتكاد تختم بالعبارة (لقد أخفقت تربيتنا وجامعاتنا فى إعطاء الشباب هدفاً رفيعا أو رسالة إنسانية تصلح أن تكون رمزا ينظمون حوله حياتهم) ... أليس هذا دليلا على قصور عقل الإنسان وعلمه عن حل مشاكله وعن حاجته الملحة إلى عون السماء ؟!

٦ - الحل الإسلامى لمشاكل الحضارة الحديثة : يختلف الفكر الإسلامى عن الفكر الغربى من حيث نظرتهما إلى مشاكل الإنسان اختلافا جذريا ، فالفكر الغربى مادى بحت ، بينما الإسلام ينظر إلى الإنسان على أنه مادة وروح . وعدّد المؤلف أسباب أمراض الحضارة الغربية مع شىء من الإيضاح والحصر ذلك فى النقاط : طغيان المادية - الفراغ الفكرى والعقائدى - انعدام الدافع الأخلاقى والوازع الدينى - انعدام التراحم فى المجتمع الحديث - العامل الاقتصادى . ثم انتقل إلى وصف المجتمع الإسلامى وأنه مجتمع بلا توتر ، فدار حديثه حول النقاط : اهتمام الإسلام بالجانب الروحانى والمعنوى للإنسان - فلسفة الإسلام فى مواجهة شدائد الحياة كوارث الزمن (عامل الصبر ثم عامل الإصلاح والبناء) - الحث على فضائل الأعمال والجهاد ومحبة الناس وخدمتهم بما لا يدع مجالا للفراغ الفكرى والعقائدى - محاربة مظاهر الفساد وإزالة بؤر التوتر والانحراف فى المدينة ، فلا خَمْر ، ولا مخدرات ، ولا زنىً ولا رباً ، ولا قمار ، ولا عنف ، ولا ... - اعتماد النظام

الاقتصادى الإسلامى على جانب الأخلاق والمُثُل العليا والتراحم بين الناس فى الكسب والتجارة والرزق – الأمن النفسى وسلامة النفس – أمن المسلم فى وطنه .

٧ – الضوضاء والتوتر الحضارى : تكلم المؤلف عن مظاهر الضوضاء فى المدن وزحفها على القرى والريف ، ثم عرَّج على أخطارها وانتشار الأمراض العصبية والنفسية والعقلية من جرائها ، وأشار إلى أن أكثر الناس تأثُّراً بالضوضاء والجلبة والضجة هم المثقفون وأصحاب الأعمال والمهن الفنية الذين يكدحون بأذهانهم لا بأجسادهم ، فالإنسان المثقف يكون دائما مرهف الحس سريع التأثر والحساسية للجو المحيط به ... وكلما زاد علم الإنسان وثقافته انخفض صوته وقل صياحه وزاد وقاره ... وكلما ثقلت رأس الإنسان بالمعرفة والعلوم والأفكار ، كان أكثر حاجة من غيره إلى الهدوء والراحة حتى ينتج للوطن من علمه وأفكاره ، وبذلك يصبح من حقه على الوطن أن يتيح له هذا القدر من الهدوء .. وفى الوقت نفسه فمن المعروف أن الشخص الجاهل الفارغ الرأس هو وحده الذى يحدث حوله أكبر قسط من الضجة والازعاج للآخرين . اهتمام الهيئات العالمية بمكافحة الضوضاء – كيف حارب القرآن الضوضاء والجلبة – كيف حاربت السنة المطهرة مظاهر الضجة فى المجتمع . وفى معرض كلامه أبدى المؤلف رأيه فى استعمال مكبرات الصوت فى المساجد وأماكن إقامة الشعائر الدينية ، واستنكر إذاعة الخطب وإعلان الأذان وما إلى ذلك بالمكبِّرات ، وأشاد بكنائس الغرب فى هدوئها وعدم ازعاجها للآخرين فهى لا تستخدم مكبرات صوت ، وحاول إثبات صواب رأيه فساق آيات قرآنية منها ﴿ واقصد فى مشيك واغضض من صوتك ، إنّ أنكر الأصوات لصوت الحمير ﴾ ، ﴿ ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وابتغ بين ذلك سبيلا ﴾ ، ثم هو ساق أيضا قصة اختيار بلال لإعلان الأذان فوق الكعبة ، وقد كان رخيم الصوت ، ورفض الرسول استعمال الجرس والطبل فى اعلان دخول أوقات الصلاة ، وهذا ينبىء ضِمْناً عن هدفه فى إيثار الهدوء وعدم الجلبة . ثم يعود المؤلف فى نهاية الفصل ليكرر كلاما قاله فى هذه المسألة وهى ضجة وضوضاء مكبرات الصوت فى مساجدنا هذه الأيام .

فى هذه النقطة ، نوافق المؤلف على بعض ما نادى به من هدوء ووقار المساجد ، أما المناداة بقصر استعمال مكبرات الصوت داخل المساجد وإلغاء خروج الأذان ونحوه من مكبّر صوت خارجى ، فإننا لا نوافقه عليه ، ونحيل القارىء إلى فتوى وردت فى جريدة « المسلمون » الدولية (١٦ ، ص ١٤ ، ١٩٨٥/٥/٣١) إجابةً على السؤال : قرأت لبعض الصحافيين آراء يهاجمون فيها استعمال مكبرات الصوت فى المساجد ، سواء فى الأذان أو غيره من الأدعية أو التواشيح التى تسبق الأذان وخاصة فى

صلاة الفجر .. وقالوا إن رسول الله ﷺ منع استخدام البوق فى إعلان الصلاة ، وقالوا إن البوق لا يختلف عن مكبِّر الصوت . فما الرأى الصحيح فى هذا الموضوع ؟ تضمَّنَتِ الفتوى النهى عن اذاعة الأدعية والتواشيح من المساجد خلال مكبرات الصوت الخارجية ، ثم مناشدة القائمين على رعاية المساجد بعدم اساءة استخدام هذه المكبرات ، وجواز اعلان الأذان من خلال مكبر صوت خارج المسجد . أما نصُّ الفتوى فهناك فى المرجع المشار إليه .

نأتى إلى أضخم فصول الكتاب وأكبرها حجما ، فلقد شغل الفصل السادس ، أكثر من ثلث الكتاب كله ، واتخذ من (الصحة الجنسية فى الإسلام) موضوعا له ، واحتوى على ستة عشر مبحثا أو جزئية – على الرغم من أن صاحبها قد أطلق عليها لفظ « أبوابا » وهو ما لا نراه لائقا – دارت فى مسائل حساسة للغاية ، ونرى أنها تحتاج إلى تعليق منَّا على آراء المؤلف وبعض التجاوزات التى ضمَّنها صفحات الفصل ، وسوف نتناول ذلك فى مواضعه .

انتظم الفصل المباحث الآتية : العلاقة بين الدين والجنس – التثقيف بالجنس فى الإسلام (أسلوب الثقافة الجنسية فى الإسلام) – الإسلام وعلم الأجنة (القرآن والتزاوج وعلم الأجنة) – الزواج فى نظر الإسلام والديانات الأخرى (دراسة مقارنة) – الحب فى نظر الإسلام (الإسلام وعاطفة الحب) – الاختلاط أو فرص التعارف قبل الزواج (الاختلاط أو فرص التعارف بين الجنسين) – الخطوبة واختيار الزوجة فى الإسلام – النكاح وآداب المعاشرة فى الإسلام (النكاح الصحى فى الإسلام) – العادة السرية فى رأى الدين والعلم – البرود الجنسى عند المرأة المسلمة : أسبابه وعلاجه – ختان المرأة عادة خطيرة والإسلام برىء منها – النظافة الجنسية فى الإسلام – الحكمة الطبية فى تشريع الطلاق وتعدد الزوجات – الإسلام وتحديد النسل ومنع الحمل – الإسلام والاجهاض – الإسلام وطفل الأنابيب وزرع المبايض .

وقد آثرنا ذكر العناوين مجتمعة لتتضح عدم مراجعة المؤلف لهذا الفصل حيث أنه ذكر بعض العناوين فى صدر الفصل ، ثم عدَّل فى صياغتها عند تفصيل قوله فيها ، وقد وضعنا العناوين المعدلة بين حاصرتين قرينة العناوين الواردة فى صدر الفصل .

١ – العلاقة بين الدين والجنس :

النشاط الجنسى فى الكائنات الحية له علاقة وطيدة بالسلوك ، فلقد وجد العلم أن حاجات الكائن الحى الرئيسية ثلاثة : هى السلامة أولا ثم الطعام ثانيا ثم الجنس ثالثا ، وبعبارة أخرى : غريزة حب البقاء ثم غريزة الجوع ثم غريزة التناسل . بعد تفصيل القول بعض الشىء انتقل مؤلفنا

إلى شرح العلاقة بين الدين والجنس وهو موضوع الجزئية الحالية مستهدفاً شيئيْن هما : التربية الجنسية السليمة والحياة الجنسية السليمة تخلق إنسانا سويا فى طباعه وأخلاقه وتصرفاته ، والإسلام يربى أبناءه على تحقيق الشكل المثالى ذلك على أسس منها : (أ) نظرة الإسلام إلى الإنسان كبشر لا كملاك . (ب) التسامى به عن الانحطاط بغرائزه إلى مستوى البهيمية والحيوان . (جـ) الأمر بالزواج واعتباره مكمِّلا للدين أو هو نصف الدين ومنع الرهبانية والسماح بالطلاق عند انعدام الوفاق الروحى بين الزوجين . (د) اهتمام الإسلام بالثقافة والتربية الجنسية ، وتنظيم الزواج والطلاق والتلاقى بين الزوجين ، وتحريم الشذوذ الجنسى كاللواط وتحريم الزنا ووضع تنظيمات للصحة الجنسية . وهى نقاط تناولها المؤلف بالشرح فى الجزئيات التالية ، كما أنه قد فصلها فى كتاب مستقل ذكر أنه قام بتأليفه وقد أشرنا إليه فى صدر هذا التحليل[1] .

٢ - أسلوب الثقافة الجنسية فى الإسلام :

لقد تميزت المدرسة الإسلامية فى مجال التثقيف الجنسى بالصراحة والوضوح تحت شعار « لا حياء فى الدين » ، فالزواج فى الإسلام اسمه « عقد النكاح » ، وهى كلمة صريحة ومباشرة مأخوذ من القرآن والفقه الإسلامى يتحدث بوضوح وتحديد قاطع عن النكاح والإيلاج ، ... إلى غير ذلك من المسائل الفقهية التى لابد من تحديدها بأسلوب قاطع لا لَبْسَ فيه ولا إبهام . وقد كان رسول الله ﷺ يشرح آداب المباشرة الجنسية فى المسجد فى حضور الرجال والنساء معا بل فى حضور الفتاة العذراء والشاب المراهق . أوضح المؤلف كيف أن الإسلام يحترم الغريزة الجنسية فى الإنسان ولا ينظر إليها بنظرة التعالى التى تفعلها بعض المذاهب فى العالم ، ثم أشار إلى صراحة ووضوح الأسلوب القرآنى فى معالجة الأمور الجنسية بألفاظ رقيقة وآداب وقورة وكناية جميلة ﴿ أو لامستم النساء ﴾ ، ﴿ ولقد همّت به وهم بها ﴾ ، ﴿ نساؤكم حَرْثٌ لكم ﴾ . وعند شرح خطر عدم تثقيف الطفل المسلم بالأمور الجنسية قسَّم صاحبنا المجتمعات إلى قسميْن : مجتمعات منغلقة ترى أهمية عدم تعريف الطفل بأمور الجنس فى كل مراحل عمره ، والتهرّب منه عند توجيه أسئلة فطرية تَرِدُ على ذهنه . حتى يُفَاجأ بالاحتلام والحيض عند المراهقة وهو لا يدرى عن ذلك شيئا فقد تصيبه إثْرَ ذلك أمراض نفسية وعقد جنسية . وأما

(١) لمزيد من التفصيلات توجد عدة مراجع أبسطها وأيسرها ما يلى : محجوب (د/عباس) : مشكلات الشباب : الحلول المطروحة .. والحل الإسلامى . سلسلة كتاب الأمة بقطر (١١) ط ١ ، ١٩٨٥ ص ١٧٧ . علوان (د/عبد الله ناصح) : تربية الأولاد فى الإسلام (مجلديْن) . دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة وبيروت وحلب . ط ٦ ، ١٩٨٣ ، ص ٩٩٠ . (صاحب التحليل) .

النقيض فيتمثل فى المجتمعات الغربية حيث إباحة المعلومات والمظاهر الجنسية أمام الأطفال سواء فى الإعلام أو فى الحياة الخاصة ، مما يؤدى إلى انحراف الكثير من الأطفال وخللهم العقلى والخلقى عند وصولهم إلى مرحلة الشباب . وعند إثبات خطأ الاتجاهين بَسَط مؤلفنا النظرية الإسلامية فى التثقيف الجنسى ، وهو ما لخّصه فى أول الجزئية ، بالإضافة إلى أمور هى كما أوردها : ١ - التدرج فى تعريف الطفل بالأمور الجنسية حسب سنى العمر ، ففى الصبا يكون التعريف بدراسة اللقاح فى الزهور والنباتات ، ثم تتدرج إلى التزاوج والأجنة فى الحيوان والإنسان . ٢ - مرافقة الأولاد فى أكثر أوقاتهم وعدم ترك الحبل على الغارب لهم . ٣ - تطبيق آداب الاستئذان الواردة فى سورة النور فى القرآن . ٤ - التفريق بين الأطفال الذكور والأطفال الإناث فى المضاجع عند بلوغ سن العشر سنوات .

وقبل أن نترك هذه الجزئية نلفت نظر المؤلف - وغيره من الناس - إلى أمر يجب عدم وروده فى مؤلفاتنا ، ذلك هو كلمة « رجل الدين » ، فالإسلام ليس فيه ذلك الرجل ، وإنما ارتبطت الكلمة بالكنيسة والكهنوت حين كان رجل الدين (وربما لا يزال) يزاول سلطانه وتسلطه على رقاب الناس فى المجتمعات الغربية ، وإيثارا لنقاء التعبير ودقة الجملة يجب استخدام لفظ « علماء الدين » أو « رجال التخصص الدينى » أو « أهل الشريعة » أو ما شابه ذلك من ألفاظ ، تدل على أولئك المتبحرين أو المتخصصين فى علوم الدين ومسائل الشريعة .

٣ - القرآن والتزاوج وعلم الأجنة :

هذه هى الجزئية التى وردت بها صور الكتاب كله ، وعددها سبع ، ويوضح فيها المؤلف أن تفاصيل الجنس والتناسل وتكوين الجنين جاءت فى القرآن فى مواضيع (يقصد موضوعات) عديدة بحيث لو جمعت فى موضوع واحد لخرجنا منها بمعلومات وافية ما كان يمكن أن يدركها أو يعقلها إنسان القرن السابع الذى نزل فيه القرآن . وعلى مر العصور كان الفقهاء المسلمون يجتهدون فى تفسير تلك الآيات حسب علوم عصرهم . وبعده ذكر المؤلف بعض الحقائق القرآنية فى : (أ) **التزاوج فى النبات** : حيث : ١ - الأزواج والتزاوج ﴿ سبحان الذى خلق الأزواج كلها .. ﴾ . ٢ - اللقاح فى النبات ﴿ وأرسلنا الرياح لواقح ﴾ . ٣ - الثمرة هى الجنين فى النبات . ثم (ب) **التناسل فى الحيوان والإنسان** : حيث : ١ - نطفة الذَّكَر تكلم فيها المؤلف من نواح عدة كحجمها وطبيعتها وخصائصها ومصدرها وأنواع مكوناتها وأوصافها . ٢ - موضع الخصية فى الذَّكَر وأنه كان فى الطفل فى البطن منه وهو الموضع الذى ذكره القرآن بالترائب فى سورة الطارق (الآيات ٥ - ٧) .

٣ – حدّد القرآن أن الحيوان المنوى هو الذى يقرر الذكورة أو الأنوثة ﴿ أَلَمْ يَكُ نطفة مِنْ مَنِىٍّ يُمْنَى .. فجعل منه الزوجين الذكر والأنثى ﴾ . ثم شرحها المؤلف حسب نظريـــة الكروموزومـــات .

٤ – البـويضة وتكويـــن الجنين .

٥ – تطور الجنين فى رحم الأنثى ، والاستشهاد بالآيات : ١٤/المؤمنون – ٧٨/النحل – ٦/الزمر . وخلاصته ما انتهى إليه المؤلف وهو :

١ – أطوار الجنين فى الرَّحم عبر عنها القرآن بأنها ﴿ خَلْقٌ من بعد خَلْقٍ ﴾ ، وهو نفس النص الذى يستعمله العلم الحديث وهو (Stages) أىْ مراحل تطور الجنين ، فكل مرحلة فيها جهاز جديد من أجهزة الجسم يتكون ويظهر .

٢ – المراحل الثلاث الأولى هى نطفة – علقة – مضغة . والمرحلة الأخيرة يعبر عنها العلم الحديث بكلمة « الجنين التوتى » Mulbry Stages أى المضغة ذات المظهر الخارجى الذى يشبه حبة التوت من حيث مظاهر السطح .

٣ – وصف القرآن المضغة بأنها ﴿ مخلقة وغير مخلقة ﴾ ، وهذا يوضح أن الجنين أثناء مراحل تكوينه تكون أجزاؤه غير متناسقة الأحجام ، وبعض الأعضاء يتخلق قبل الآخر وهو ما توصل إليه العلم الحديث أخيرا .

٤ – عرض حقيقة تشريحية هى أن النسيج العظمى فى الجنين يتكون أولا ثم يليه النسيج العضلى ثم يلى ذلك البصر والسمع ﴿ فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ﴾ ، وتتمة لذلك يقول أيضا ﴿ فجعلناه سميعا بصيرا ﴾ إشارة إلى أن العين والأذن يتأخر ظهورهما فى الجنين .

٥ – مرور الجنين بمراحل شكلية متباينة المظهر ، فهو يشبه الأسماك فى مرحلة والبرمائيات فى مرحلة والبريّات فى مرحلة ، إلى أن يصل إلى شكل الإنسان الكامل فى المرحلة الأخيرة ، وهو ما عبر عنه القرآن بـ ﴿ ثم أنشأناه خلْقا آخر ﴾ .

٦ – وصف القرآن للظلمات الثلاث ، وهى الأغشية الثلاثة المحيطة بالجنين Amnion, Chorion, Allantois .

٧ – طريقة التعرف على نوعية الجنين .

فى ختام هذه الجزئية تحدث المؤلف – دون تفصيل واضح – فى أبعاد مسألة خطيرة هى (التعرف على نوع الجنين قبل أن يولد) ، وأشار إلى إمكانية ذلك من الناحية الطبية عن طريق الفحص المعملى (المخبرى) للسائل الأمنيونى (Amniotic fluid) المحيط بالجنين ، وقد تطورت هذه العملية حتى وصلت إلى إمكانية التعرف على نوع الجنين عن طريق لعاب الأم . ومن الناحية الفقهية فإن المؤلف لا يرى غضاضة فى ذلك ، بل لقد عاب على بعض الفقهاء المسلمين الذين يعارضون هذا

العمل ، ظناً منهم بأن ذلك ضرب من معرفة علم الغيب الذى استأثر الله به ﴿ وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلاّ هو ﴾ ، ﴿ وما كان الله ليطلعكم على الغيب ﴾ ، ﴿ ويعلم ما فى الأرحام ﴾ . ثم نادى فى نهاية الجزئية بضرورة تنقية كتب الدين التى تُدَرَّسُ فى المدارس والتى فيها أن معرفة نوع الجنين ضرْب من ضروب الغيب المذكورة فى آية (مفاتح الغيب) .

لإجلاء هذه المسألة – التى مرَّ عليها المؤلف دون تفصيل مقنع للقارىء المسلم – نذكر باختصارٍ لا يخلّ بالموضوع ، الإجابة على سؤالَيْن خطيرين هما : هل تنكر الشريعة الإسلامية على الأطباء والعلماء جهودهم الممكنة ابتغاء معرفة نوع الجنين فى بطن أمه ؟ ثم هل يتعارض نجاح جهودهم هذه مع الغيب الذى استأثر الله بعلمه ؟ أما الجواب على السؤال الأول فيتلخّص فى عدم منع الشريعة الإسلامية أحداً من القيام بالتجارب العلمية مهما كانت النتائج المترقبة من ورائها ، فإنه لَمِنَ المعلوم لدى كل عاقل أن البحوث العلمية لا يمكن أبداً أن تصل إلى سرِّ الروح ، ناهيك عن عجزها عن الوصول إلى إيجادها ، فالاسترسال فى هذا النوع من البحوث يؤدى إلى الاستدلال العلمى على رسوخ هذه الجهة التى لا مردّ لها . وأما الجواب عن السؤال الثانى ، فخلاصته أن استدلال الأطباء ببعض الفحوص والقرائن على تحديد نوع الجنين فى رحم الأم يأتى من قبيل توقعات رجال الأرصاد الجوية لدرجة الحرارة وسقوط الأمطار ، فهى لا تجزم أبدا بحدوث هذه الأحوال وإنما توقّعات يمكن أن تقع أو لا تقع(١) . ولعلّ الأطباء العلماء يوضحون ما ذهبنا إليه فى أن هذه المحاولات الطبية لم تصل إلى نتائج قطعية ، وهو الأمر الذى نوقش على صفحات « المسلمون » الدولية (العدد ٩ – ١٩٨٥/٤/١٢) . أما دفع الشبهة التى تتطرّق لأذهان بعض الناس فى أن الله لم يعد وحده يعلم الغيب ، فقد أصبح الأطباء يعلمونه حين يحددون نوع الجنين فى بطن أمه بالأشعة والتصوير ، فإن علم الله شامل كامل دقيق ليس كمثله علم أىِّ علم : فهو ممتد من الأزل إلى الأبد ، وهو شامل محيط بكل دقيقة من دقائق الخلق وهو مطلق يتجاوز الإنسان إلى الحيوان والطيور والأسماك ... سواء ما نعلمه منها أو مالا نعلمه ، وهو متصل بالإرادة المطلقة والقدرة المطلقة . أما علم الإنسان فهو هبة من الله ، وهو علم شهادة لا علم غيب ، بل هو علم شهادة جزئى محدود ، أعطاه ربه إياه ، بما يسَّر له من وسائل ، إذاً لا

---

(١) انظر على سبيل المثال : البوطى (د/محمد سعيد رمضان) : مسألة تحديد النسل . ملاحق الطبعة الثانية . بدون جهة نشر أو تاريخه (تاريخ انتهاء المؤلف هو ١٩٧٦) ص ٢٥٢ (صاحب التحليل) .

تعارض بينه وبين علم الله المطلق[1] .

٤ - الزواج فى نظر الإسلام والأديان الأخرى :

يختلف الإسلام عن المسيحية فى نظرتيهما إلى الزواج اختلافا جذريا ، فالإسلام يعتبر الزواج ضروريا للحياة الطبيعية الصحية ولكمال الدين ، ويعتبر الحياة المثالية هى الحياة الزوجية . بينما المسيحية ترى أن الحياة المثالية هى الرهبنة والبعد عن النساء والجنس إلاّ لمن لا يقدر على ذلك ويخشى من الزّنا . دار حديث المؤلف فى هذه الجزئية حول العبارة المذكورة وتدعيمها بنصوص من القرآن والسنّة وكذا من الأناجيل المختلفة .

٥ - الإسلام وعاطفة الحب :

يدّعى كثير من أعداء الإسلام أنه دين شهوة ، وأنه قد اهتم فى تشريعاته للزواج بالجانب الجنسى وحده ، وهذا جهل كبير بحقيقة هذا الدين . فالإسلام كدين عملى وواقعى قد اهتم بالحب بين الرجل والمرأة ، بل لقد اعتبره شرطا لإقامة الحياة الزوجية من بدايتها ثم شرطا لاستمرارها ودوامها ولذلك حث المسلم والمسلمة على الالتقاء وتدقيق النظر والتعارف قبل الإقدام على الزواج لاستكشاف عواطفهما ومشاعرهما ، كما نهى المسلم أن ينظر إلى المادة والمال أو حتى إلى الحسب والنسب فى زواجه أو أن يجعلهما فى المكان الأول لاختيار الزوجة ، بل أمره أن ينظر إلى المحبة والمودة أولاً « تزوّجوا الودود الولود » ، ﴿ وجعل بينكم مودة ورحمة ﴾ ، ﴿ وجعل منها زوجها ليسكن إليها ﴾ . بعد أن ضرب المؤلف أمثلة حدثت فى عهد الرسول ﷺ تؤكد ما عرضه فى هذه المسألة ، ذكر بعض الكتب التى تتحدث عن الحب والعشق والغرام وكيف أن فقهاء الإسلام عالجوا هذا الجانب من جوانب حياة المسلم .

٦ - الاختلاط أو فرص التعارف بين الجنسين قبل الزواج :

هذه قضية يضع المؤلف رأيه فيها بجرأة نرى أنها تحتاج إلى نقد مفصل منّا ، فهى مسألة تستدعى وعيا دينيا أكثر اتساعاً وشمولاً من مجرّد النظر إلى نصّ أو اثنين وفهمهما فهماً قاصراً .

بدأ المؤلف استعراض هذه الجزئية ببيان أن عصور التخلف التى سادت الأمة الإسلامية أيام الحكم التركى ثم الاستعمار البريطانى والفرنسى تركت أمية أكثر من ٩٠٪ بين الطبقة المتوسطة وهى العمود الفقرى لأية أمّة ، وعرّج منه على أن الإنسان كلما كان بدائيا كانت مطالبه بدائية كذلك ، فكان آنذاك أقصى ما يريده الزوج من زوجته أن تكون له موقعا للتفريغ ومحلاً للتفريخ ، وكان شائعا فى فترات التخلف هذه إرسال (الخاطبة) أو (الأم العجوز) للتعرّف على فتاة ما حينما يريد الإبن الزواج ،

---

(١) جريدة « المسلمون » الدولية : ٢١ ص ١٦ ١٩٨٥/٧/٥ . خلاصة مقال للدكتور عوض منصور من جامعة اليرموك بالأردن (صاحب التحليل) .

ويتم (كشف الهيئة) عن طريق هذه الخاطبة أو الأم ثم يحدث على إثره الزواج حتى ولو لم يحب الشاب خطيبته ، فالمسألة مسألة علاقة عائلتين ببعضهما أكثر من علاقة زوج بزوجته . هكذا يسلسل مؤلفنا الأحداث وينسبها إلى أزمانها ، ثم يقفز إلى السؤال الهام : هل يصلح الأسلوب القديم فى اختيار الزوجة – وهو كان مُتَّبعاً فى القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر – هل يصلح أساساً لبناء الأسرة فى القرن العشرين ؟ أم أنه كلما ارتقى الإنسان علماً وثقافة ارتقت أفكاره . وفى ترسُّله أثناء عرْض رأيه ، يوضّح المؤلف أن فترة الخطوبة بين الفتى والفتاة ليست كافية لتعرّف كل منهما على الآخر ، بل يصف الرأى القائل بأن هذه الفترة كافية ولا داعى للتعرف قبل الخطوبة ، يصف هذا الرأى بالسذاجة والخطأ ويرمى المتحفظين والحافظين للدين والتقاليد الحامية للأعراف ، يرميها بالتعصب والجمود !! ثم هو ينبرى مفنِّداً الأسباب الملحّة لإجراء عمليات تعرف واختلاط فى المدارس المختلطة والجامعات ومواقع العمل والوظائف والرحلات بين الشباب ذكوراً وإناثاً كى يستطيع أن يحدد الشخص فتاة معينة ليقع عليها اختياره كخطيبة (انظر ص ١٥٨ – ١٦١) . والأكثر من هذه الجرأة – فى نظرنا – أنه يبحث فى الإسلام عما يدعم به رأيه فى هذا الاختلاط ويصفه بأنه اختلاط نظيف عفيف هادف !! ثم يشير إلى أنه سوف يفْرد لهذا الموضوع كتابا مستقلاً بعنوان (الاختلاط فى الدين والعلم) لأهميته . وإذا كان قد ذكر فى نهاية هذه الجزئية أنه يحبذ أن يكون الاختلاط الذى ينادى به تحت أعين المجتمع ورعايته ، فلم يوضّح لنا كيف يرعى المجتمع عمليات الاختلاط هذه وكيف يحميها ، وكيف تكون للمجتمع الإسلامى تعاليم وقوانين وعُرْف ينظم حياة الأفراد فيه ولا يكون مصدر ذلك هو الإسلام ؟! أهو مجال الزمالة فى العمل ، أهو الزيارات العائلية والتعارف الأُسَرى ؟ أهو المدارس المختلطة والجامعات المختلطة ؟ أتلك أمثلة لقنوات الاختلاط والتعارف قبل الإقدام على الخطوبة ؟!

إن المسلم الفاقه لدينه ، المستشعر لما يدبّره أعداء الدين فى الخارج والداخل ، الواعى لأهداف حياة نفسه وحياة مجتمعه ، لَيَعْلَمُ علماً يقينيا ذلك الشرر المستطار الذى يحرق المجتمعات الآن سواء عربية أو أجنبية من جرّاء اختلاط الشباب فى مجالات الحياة المختلفة . وأما إذا رجعنا إلى شريعتنا الإسلامية التى يجب على المسلم الالتزام بها ، والسير على هدى ما يستخرجه فقهاؤها – لا ما يفهمه هو بعقله غير المتعمق – فإننا نحيل القارئ الكريم إلى صفحات الفتاوى والآراء المنتشرة فى كتب الفقه مثل موسوعة (الفتاوى) التى يصدرها المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بمصر وغيرها ، وكذا أعداد جريدة « المسلمون » الدولية الآتية : ٢ ص ١١ ، ١٠ ص ١٥ ، ١٦ ص ١٤ ، ١٦ ، ٤٥ ص ٣ ، ٤٦ ص ٤ ، ٥٥ ص ٧ . وننصح من يَـوَدُّ الوقـوف على مخاطـر هذه الدعوة أن يرجع إلى كتب

علماء أفذاذ منهم العلّامة أبو الأعلى المودودي ، العلامة أبو الحسن الندوى ، والدكتور عبد الله علوان .

٧ – الخطوبة واختيار الزوجة فى الإسلام :

ناقش مؤلف الكتاب الآداب والتقاليد الأخلاقية الرفيعة التى وضعها الإسلام للخطوبة واختيار الزوجة ونشير إليها فيما يلى : ١ – لا يخطب الرجل على خطبة أخيه إذا كانت خطبة شرعية ومعلنة . ٢ – نهى الإسلام عن غش الخاطب أو خداعه بإخفاء عيوب خطيبته أو عيوب أهلها عنه . ٣ – أوجب الإسلام على الشاب أن ينظر بنفسه إلى الفتاة التى يريد أن يتزوجها نظرة فاحص مدقّق حتى لا يفاجأ بما لا يرضاه بعد الزواج . ٤ – وكما أذن الإسلام للرجل أن يتزوج بمن يحب ويرضى من النساء ، فقد أعطى المرأة أيضا هذا الحق . ٥ – نهى الإسلام عن العبث واللهو بكلمة النكاح سواء فى الزواج أو الطلاق حتى يحفظ لهذه الرابطة قدسيتها وللناس شرفهم . ٦ – حث الإسلام على الزواج بالبكر وتقديمه على الزواج بالثيّب . ٧ – الأمر بالصوم والاستعفاف لمن لا يقدر على الباءة فى الزواج . ٨ – التيسير على الشباب فى الزواج بعدم النظرة إلى الإمكانات المالية للشاب وجعلها الأساس الأول فى الموافقة عليه . ٩ – العوامل الوراثية : يقول رسول الله ﷺ : « تخيّروا لنطفكم فإنّ العرق دساس » ، « تخيَّروا لنطفكم فانكحوا الأكفاء وانكحوا إليهم » :
(أ) من وسائل الحيطة وحسن الاختيار إجراء الفحص الطبى قبل الزواج .
(ب) اكتشف الطب الحديث أمراض خطيرة بطرق الوراثة كالأمراض العقلية والوظيفية والتناسلية والعصبية . وكذلك الأمراض الاجتماعية كادمان المخدرات .
(جـ) حرم الإسلام الزواج بالأخوات فى الرضاعة . (د) كرَّه الإسلام الشباب فى الزواج من الأقارب وهذه مسألة أثبتها علم الوراثة الحديث بما لا يدع مجالا للشك فى دعوة الإسلام إلى الزواج بالأباعد وترك الزواج بالأقارب أو تقليل نطاقه .
(هـ) نهى الإسلام عن الزواج بثلاثة أنواع من النساء : المجنونة – المريضة مرضاً مزمناً معدياً – العفلاء ، أى التى فى جهازها التناسلى عاهة خلْقية .

٨ – النكاح الصحى فى الإسلام :

لا شك أن اهتمام الإسلام بالعلاقة الجنسية يرجع إلى دورها الخطير فى استقرار الأسرة وسعادتها وفى تجنيبها المشاكل والعقد والأمراض إذا أحسن استخدامها . أورد المؤلف ثلاثة عشر من تعاليم الإسلام لبيان النظام الدقيق لمباشرة العملية الجنسية بين الزوج وزوجته ، منها : تجمّل كل منهما للآخر ، عدم تشبّه أحدهما بالآخر فالأنثى تبقى كما هى أنثى والذكر يبقى كما هو ذكر ، أى لا ترجّل ولا تخنث ، الملاطفة العاطفية والتمهيد الجنسى ، تمتّع الزوجين

بكل أشكال المتاع الجنسى ، تحريم الشذوذ الجنسى مع الزوجة أىْ إتيانها فى الدُّبر ، اشباع الزوجة جنسيا وعدم تركها إذا أنزل الرجل قبلها ، عدم هجران الفراش إذا لم يكن ذلك عقابا ولمدة محدودة ...

٩ - العادة السرية فى رأى الدين والعلم :

هذه قضية تهم قطاعات كبيرة من المجتمعات هى الشباب من الجنسين ، وهى من قضايا الكتاب التى وضع المؤلف فيها رأيه الشخصى الذى يتنافى مع قواعد الدين ، فهو يبيح هذه العادة ويجوّز ممارستها بين الشباب (انظر ص ١٨٥ ، ١٨٦) ، وينصّ على أن منافعها أكثر من أضرارها ، وبيِّن أنه لا يوجد فى الإسلام نصٌ يحرمها .

ونحن لا نرى ذلك حلاً للثورة الجنسية فى الشباب ، بل نرى ما رآه الإسلام فى أن الزواج هو الحل الوحيد فإنْ تعذّر فالصوم والاستعفاف والجهاد وما شابه ذلك من أعمال تشغل الإنسان عن التفكير فى استدعاء الدافع الجنسى .

أما عن الحكم الشرعى فيها والذى يدعى مؤلف الكتاب بأنه لم يَرِدْ نص يحرّم ممارسة هذه العادة البغيضة ، فإننا نورد مقتطفات توضح المقصود من فتوى لسماحة الشيخ عبد العزيز بن باز رئيس إدارة البحوث والإفتاء بالمملكة العربية السعودية[1] ، فقال بعد أن حمد الله وصلىَّ على رسوله : لقد كثرت الأسئلة عن حكْم الاستمناء (المعروف بالعادة السرية) وحيث أن هذه العادة الضارة التى يعتادها بعض الناس ، أحببنا بيان ما ذكره أهل العلم فى حكْمها وفى ضررها على الجسم ، فنقول : قد دلّ الكتاب والسنّة وكلام جمهور أهل العلم على تحريم العادة المذكورة وعظم ضررها على مستعملها ، قال الله تعالى : ﴿ والذين هم لفروجهم حافظون إلاّ على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فإنهم غير ملومين ، فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون ﴾ ، فأثنى سبحانه على من حفظ فرجه فلم يقض وَطَره إلاً مع زوجته أو أَمَتِهِ ، وحَكَم بأن مَنْ قضى وطره فيما وراء ذلك ، أيًّا كان ، فهو عادّ متجاوز لما أحلّه الله له ، ويدخل فى عموم ذلك الاستمناء باليد ، كما نبَّه على ذلك الحافظ ابن كثير وغيره ، ولأن فى استعماله مضار كثيرة وله عواقب وخيمة منها انهاك القوى وضعف الأعصاب ، وقد جاءت الشريعة الإسلامية بمنع ما يضرّ الإنسان فى دينه وبدنه وماله وعرضه . وقد استعرض سماحة الشيخ أقوال الأئمة : الموفق ابن قدامة ، شيخ الإسلام ابن تيمية ، العلامة محمد الأمين الشنقيطى ، الإمام الشافعى ، القرطبى ، ثم أورد أجزاء من كتاب (الاستقصاء لأدلة تحريم

---

(١) جريدة « المسلمون » الدولية : العدد ١٢ ص ١٤ ، ١٩٨٥/٤/٢٧ (صاحب التحليل) .

الاستمناء) لصاحبه أبو الفضل عبد الله ابن محمد بن الصديق الحسنى ، بين بها تحريم هذه العادة من الناحية الشرعية فى الباب الأول من الكتاب ، والأضرار الطبية الوخيمة فى الباب السادس .

١٠ - البرود الجنسى عند المرأة المسلمة :

يعد أن ذكر سطورا فى مخاطر هذه المشكلة وأوجهها ومظاهرها ، توجّه بسؤال هو : لماذا تُصَابُ المرأة المسلمة بالذات بالبرود الجنسي ؟ والعلامة على حدِّ قول المؤلف هى : تكثر هذه الحالة فى الأُسر المسلمة المتدينة والمحافظة .. حيث تُرَبَّى الفتاة منذ الصغر تربية فيها التخويف من الجنس الآخر .. وتُمْنَعُ من الاختلاط بالشباب فى كل مراحل العمر .. هذا علاوة على التعتيم على القضية الجنسية .. ويزيد الأمر سوءا إذا كانت الأسرة تمارس عادة ختان البنات .. فكل هذه الظروف تجعل البنت منذ الطفولة تخاف الجنس وتتحاشى مجرّد التفكير فيه مما يصيبها فى النهاية بالبرود العاطفى والجنسى .

قسَّم صاحب الكتاب هذه الجزئية من الفصل السادس جانبين الأول : البرود العاطفى . الثانى : البرود الجنسى فى فراش الزوجية . أما فى الجانب الأول فقدم الحلّ الذى يتوقف على ثلاثة أطراف شركاء فى هذه القضية هى : الأهل - الزوج - الزوجة . وفى كلامه عن الجانب الثانى لم يزد شيئا عن المعنى الذى قصده فى علاجه للجانب الأول .

بيد أن المؤلف هنا يهاجم عادة ختان البنات ، حتى أنه أفرد لها جزئية خاصة هى الجزئية القادمة ، ثم هو يجيز اختلاط الشباب كما أوضحنا فى الصفحات السابقة . ومسألة خطيرة أخرى هى دعوته المرأة المسلمة بأن تكون (متأنّقة فى ملبسها ، لا تنسى وضع الزينة فى وجهها ويديها دون تبرّج ولا إسراف ، ولكن أيضا دون تقصير ولا إهمال) .

ونحن هنا نردّ على تجاوزات المؤلف فى دعوته إلى التزّين والتأنّق فى (الحجاب) أىْ اللباس المعتاد للمرأة المسلمة المتدينة ، وعدم اهمال زينة الوجه واليدين مع لبس الحجاب ، أثناء الخروج من البيت أو فى داخل البيت أثناء وجود زائرين ، وإلاَّ فليس للحجاب داع إذا كانت المرأة مع زوجها وأولادها فى البيت ، فاللباس المحترم الذى نصَّ الإسلام على ارتدائه للمرأة المسلمة له خواص وصفات منها عدم البهرجة وعدم دخول خطوط المودة فيه وعدم جذب أو لفت أنظار الناس إليه ، وهو الأمر الذى شاع هذه الأيام حين دخل الساحة الإسلامية يهودٌ ومغرضون فأنشأوا بيوتا للأزياء يدسُّون فيها السموم للمرأة المسلمة - مع التركيز على المتدينة منهن - فالأزياء المعروضة والتى تتوسّل بيوتات الأزياء المغرضة عرْضها على النساء المسلمات بكافة وسائل العرض والإغراء ، هى ملابس تتنافى مع الحجاب الشرعي

أى اللباس العفيف الوقور المهذب المهندم . ثم وضع الزينة على اليدين والوجه أثناء خروج المرأة من بيتها تحرّمه الشريعة تحريما قاطعا . ولو أننا نؤثر الإختصار وعدم التوسع فى عرض ذلك على القارئ المسلم لعرضنا وفصّلْنا ، ولكن نحيله على كتب أعلام المسلمين وعلمائهم الذين ذكرنا بعضا منهم فى هوامش التحليل وبين سطوره .

١١ – ختان المرأة عادة خطيرة على المجتمع الإسلامى والإسلام برىء منها :

عنوان هذه الجزئية هو خلاصة ما جال وصال فيه المؤلف إبّان عرضه لرأيه والدفاع عنه مورداً آراء الشيخ سيّد سابق والشيخ رشيد رضا فى النهى عن الختان للمرأة . ثم أشفع ذلك بالأسباب الطبية التى أثبت بها أن الختان يؤدى إلى البرود الجنسى للمرأة ، وعليه فإن هذه الظاهرة تؤدّى إلى نفور الأزواج من الزوجات وبحثهم عن وسائل أخرى كالادمان والمخدرات أى أن المؤلف يجعل ختان المرأة المسلمة أحد أسباب إدمان المخدرات فى المجتمعات المسلمة !!!

وإذا كان ختان البنات مكرمة ، ولا يوجد فى الأمر به نصٌّ شرعى ، فإن المؤلف قد استدل على تحريمه بحديث الرسول ﷺ الذى رواه الدارمى حين جاء وفد من النساء إلى الرسول وعلم أن فيهن امرأة صنْعتها ختان البنات فقال لها ينهاها عن المبالغة : « لا تنهكى ، فإنه أحظى للمرأة وأحب للبعل » . وواضح فى هذا الحديث النهى عن المبالغة وليس النهى عن العملية ذاتها . ثم كيف نترك بناتنا دون ختان (الختان غير الجائر) لتفور ثورتهن الجنسية عند البلوغ لا سيما والمجتمعات مليئة بمهيجات الجنس ، وعندها لا نأمن على تهيج وانحراف الفتيات سواء داخل البيوت أو خارجها ، فكثير من مجتمعات المسلمين لا يعيش الحياة الإسلامية ، أى أنها تزخر بمهيجات جنس عديدة ، وإلى جانب ذلك يريد المؤلف أن نترك بناتنا دون ختان يكبح قدرا من الثورة الجنسية ، لتتحول مجتمعاتنا إلى ما آلت إليه مجتمعات الغرب من الإباحة والانحلال .

إنه أمر يأباه كل ذى غيرة على إسلامه وعِرْضِهِ وبناته وسلامة مجتمعه .

١٢ – النظافة الجنسية فى الإسلام :

تحدث المؤلف عن : الاستنجاء – الختان للرجال – نهى الإسلام عن إتيان الزوجات أثناء فترة الحيض – الطهارة بعد مباشرة العملية الجنسية – الغُسْل بعد المحيض – تحريم الزنا – تحريم اللواط والشذوذ الجنسى .

١٣ – الحكمة الطبية فى تشريع الطلاق وتعدّد الزوجات :

أوضح علماء المسلمين الحِكَم الكثيرة التى ابتغاها الإسلام فى سماحِهِ بالطلاق وتعدد الزوجات ويدور ذلك فى الجوانب الأخلاقية والاجتماعية ، أما هنا فيحاول صاحب الكتاب أن يوضح الحكمة الطبية

من هذا التشريع ، ويدور كلامه فى النقاط التالية : اختلاف الطبيعة الجنسية للرجل والمرأة – العقم فى المرأة أو الرجل – حالات المرض المزمن – الأمراض الموروثة فى الدم .

١٤ – الإسلام وتحديد النسل ومنع الحمل :

بدأ المؤلف كلامه بقوله : قضية تحديد النسل هى إحدى المسائل الاجتماعية التى برزت فى عصر الحضارة الحديثة مع زيادة التعداد وتغيّر أساليب التربية وتكاليف الحياة وأعبائها . وأَخَذَ يشرح كيف أن الكثافة العددية مطلوبة فقط فى المجتمعات الزراعية قديما لإنجاز الأعمال الحقلية ، أما الآن فالأولاد عالة على أهليهم حتى يتخرجوا من الجامعات ، إذاً حتى يمكن للأهل تربية أولادهم جيداً فعليهم الإقلال بل التحديد من نسلهم وعدم الإكثار منه . وحين أراد أن يتحدث بلسان الإسلام عن جواز تحديد النسل أورد سماح الدين بالعزْل وذكر أمثلة لحدوثه أيام الرسول ﷺ ، ثم عرَّج على المبررات الاقتصادية لممارسة التحديد ، وذكر وسائل عزْل حديثة كاللولب والحائل الحاجز وحبوب منع الحمل وربط قنوات المنىّ فى الرجال . ثم أَخَذَ فى سَرْدِ المبررات الطبية لتحديد النسل وهى : الخوف من تشوّه الجنين – أمراض توجب على الأم تحديد النسل منذ البداية – تشوه جسم المرأة واصابتها بالأمراض من جراء تكرار الحمل والولادة . وفى ختام هذه الجزئية يتهجّم المؤلف على المعارضين له فى الرأى فيقول : لقد فشلت جميع محاولات تحديد النسل فى العالم الإسلامى رغم ما أُنْفِقَ عليها من أموال باهظة لسبب واحد وهو اعتقاد الكثيرين من العوام أن تحديد النسل حرام ، وللأسف أن بعض الناس يصدر الفتوى بغير علم ولا دراسة ، ويواصل المؤلف كلامه فيقول : وكثيرا ما نسمع فى أيامنا هذه مَنْ يقول أن الدعوة إلى تحديد النسل هى دعوة مغرضة ودخيلة على المسلمين ، وأن الأعداء يصدّرونها إلينا لكى يقل نسل المسلمين ويتغلبوا علينا ، وهذا كلام بدائى وساذج – الكلام لا يزال للمؤلف – ويرفضه العقل والمنطق السليم . ولقد كان رسول الله ﷺ يدعو ربه قائلا : « أعوذ بالله من جهد البلاء » قالوا : وما جهد البلاء يا رسول الله ؟ قال : « كثرة العيال وقلة الشيء » . وهذا ينطبق على أحوال كثير من الأسر المسلمة اليوم . انتهى كلامه .

فى تعقيبنا على هذه الدعوة غير الواعية لواقع العالم الإسلامى وغير الفاهمة لأبعاد القضية التى يحيكها الشرق والغرب بطرق علمية ويشيعونها فى ربوع العالم الإسلامى ، لا نرى أفضل من الرجوع إلى مقالات وآراء وفتاوى كبار العلماء من مختلف التخصصات حول هذه القضية ، وذلك على صفحات جريدة « المسلمون » الدولية الأعداد ٦ ص ١٤ ، ٩ ص ١٤ ، ١٣ ص ١٧ ، ٢٠ ص ١٤ ، ٣٨

ص ١٤ . وهذا نموذج من هذه الفتاوى : يجيب الأستاذ الدكتور شعبان محمد إسماعيل أستاذ ورئيس قسم الشريعة بكلية الدراسات الإسلامية والعربية - جامعة الأزهر ، ردًّا على سؤال ورد فى جريدة المسلمون ، العدد ١٣ ، وهو : تتردد على أسماعنا أقوال كثيرة حول تحديد النسل . فما رأى الإسلام فى تحديد النسل من حيث المبدأ ؟ وهل صحيح أن خصوم الإسلام يقفون وراء دعوة تحديد النسل حتى يقلّ عدد المسلمين ؟ الجواب : بيَّن الله تعالى فى كتابه الكريم أن الكثرة من نِعَم الله سبحانه وتعالى فقال جل شأنه : ﴿ .. واذكروا إذْ كنتم قليلا فكثركم ﴾ (الأعراف : ٨٦) ، كما بيّن الرسول ﷺ ذلك بقوله : « تناكحوا تناسلوا تكاثروا فإنى مُبَاهٍ بكم الأمم يوم القيامة » . فمن أهم مقاصد التشريع الإسلامى تكثير سواد الأمَّة ونموها على مدى الدهور حتى تواجه الأحداث والخطوب بقوى عاملة وتستمر خيرات البلاد بكثرة مثمرة تقف فى وجوه الأعداء بجيوش حاشدة تمدها على التوالى إمدادة متتابعة إذا جدَّ الجد ، وقديما قالوا : إنما العزة للكاثر . لذلك أوجب الإسلام على أهله الكسب والعمل والجد فى الحياة وفى استنباط وسائل المعيشة الرغيدة للأمة بطريق الزراعة والتجارة والصناعة والتوسع فيها واستخراج أقوى الوسائل وأفضلها إلى غاية الطاقة ، وجعْل كل فرع من فروعها من فروض الكفايات حتى تستغنى بخيراتها ومنتجاتها عن كثير مما تستورده من غيرها وتعز بكثرتها أمام تلك القوى التى تنافسها أو تنصب لها العداوة وتدبر لها الشرور والمكائد وعوامل الضعف والذلة . ولما كان ذلك لا يتم إلاّ بالأيدى العاملة والعقول المفكرة والجماعات القوية المتعاضدة ، رغَّب الشارع فى كثرة النسل وحثّ عليه فقال ﷺ : « تزوجوا الولود الودود فإنى مكاثركم » . ونهى عن الجب والخصاء والترهب وهجر النساء تبتلا لمناوأة ذلك للغرض الأسمى الذى دعا إليه ورغب فى الزواج وأباح تعدد الزوجات بشرطه المشروع . وهناك حالات فردية خاصة تدعو إلى منع الحمل بوسيلة من الوسائل ، وهذه لا شك فى إباحتها للضرورة ، والضرورات تبيح المحظورات ، ولا يمكن أن تكون هذه الإباحات إلاَّ خاصة بأرباب الأعذار ، أما تعميمها على المجتمع كله بصورة جماعية فهذا شى لا يقره الإسلام ، وإلاَّ كان فيه تناقض ، حيث يدعو إلى الكثرة ثم بعد ذلك يدعو إلى تحديد النسل بصورة جماعية ، وحاشا لله أن يكون فى تشريعه تناقض . نعم حثَّ الإسلام على حسن التربية والعناية بالنشء ، وبيَّن الرسول ﷺ أن المؤمن القوى خير وأحب إلى الله تعالى من المؤمن الضعيف . وهذا يتحقق بالدعوة إلى العلم وكثرة الانتاج واستخراج كنوز الأرض وذخائرها ، ومقاومة أعداء الإسلام الذين كانوا وراء هذه الدعوة المنكَرَة حتى يقضوا على الإسلام وأهله ، ولن يتحقق للمسلمين ذلك إلاَّ بعون الله تعالى ، ثم بصحوتهم

وفهمهم لحقيقة دينهم الحنيف .

كما ننصح بالرجوع إلى كتاب الدكتور البوطى الذى ألّفه بكامله لمناقشة هذه القضية حيث اعتمد على أكثر من ٧٨ مرجعاً لينتهى إلى الحقيقة التاريخية السياسية الاجتماعية الواقعية وهى :

أن كل دعوة عامة إلى تحديد النسل ، وقاية أو علاجا ، تسهم فى تحقيق أخطر المكائد الاستعمارية المكشوفة ، التى تستهدف شدّ حركة العالم العربى والإسلامى إلى التقوقع والتخلف . وما نظن إلاّ أن أصحاب هذه الدعوة على علم بها ، وعلى علم بموطىء أقدامهم فى التعاون معها . لقد بات واضحا لكل ذى بصيرة وفكر ، أن العنصر البشرى يشكل أهم الدعائم لأىّ تفوق حضارى ولأىّ قدرة على استغلال ثروات الأرض وخيرات الدنيا ، كما بات واضحا أن الدوائر الاستعمارية إنما تسعى إلى خنق أسباب هذا التفوق لدينا بوسائل من أهمها العمل على تقليص النسل بشتى الوسائل الممكنة . يقول شمتز (Paul Chmits) : « ... وبجانب هذا الوضع الذى أكسب الشرق وضعا استراتيجيا فى السياسة الدولية ، يوجد لديه عنصران آخران يؤثّران تأثيرا كبيرا فى سياسة التعاون بين الأقطار الإسلامية ، الأمر الذى أدّى به إلى أن يصبح غداً قوة عالمية : الزيادة المطردة فى عدد سكانه ، وما توصلت إليه الأبحاث من أن فى باطن أرضه ثروة من المواد الخام تكفى – كما يقول الخبراء – لقيام صناعة تضارع مثيلاتها فى أوروبا ، بل سيكون لدى الشرق فائضا من المواد الخام يجعله من أولى المناطق المصدرة لها فى العالم . وهذان – أىْ الزيادة المطردة فى السكان والمواد الخام – هما مصدرا القوة النامية فى العالم الإسلامى » . وهذا الكاتب ، إنما يقول هذا الكلام ، خطابا لقومه ، وتنبيهاً لهم إلى مكامن الخطر عليهم فى العالم الإسلامى ، كما هو واضح فى مجرى حديثه فى الكتاب كله . فهو بذلك يشكل وثيقة من عشرات الوثائق التى تكشف عن أخطر الخلفيات الكامنة للدعوة الهائجة التى تسفيها علينا رياح الغرب ، للتحديد من النسل والتقليص من نسبة السكان .

وبعد ، فهل هذان المثالان قال بما فيهما عوامٌ وقاصرى فَهْمٍ لنصوص الدين ومتطلبات الحياة ؟! إنّ هذا ما تهجّم به مؤلف الكتاب محل العرض والتحليل على آراء العلماء فى شتى بقاع الأمة الإسلامية .

١٥ – الاجهاض ورأى الشرع فيه :

فى أقلّ من صفحتين عَرَضَ المؤلف تطابق آراء فقهاء الإسلام مع آراء الأطباء فى مسائل الاجهاض .

١٦ – الإسلام وطفل الأنابيب واستئجار الأرحام وزرع المبايض وبنوك المنى :

يستهل المؤلّف هذه الجزئية بفقرة يَشُمُ منها المسلم أنه يبارك عمليات استزراع

الأطفال فى الأنابيب المختبرية ، حيث يقول : (مع تقدّم العلم الحديث .. والتطور المذهل الذى أدخله الإنسان على الأجهزة والمختبرات العلمية .. فقد أصبح طفل الأنابيب حقيقة شائعة ، وسوف تلعب فى المستقبل القريب دورا خطيرا وحاسما فى حياة الكثير من الأسر ، وسوف يأتى وقت ليس ببعيد حين يسأل الطفل زميله فى المدرسة فى براءة : « هل أنت صناعى أم طبيعى .. أو هل أنت طفل أنابيب ؟ » .

وحتماً سيكون بين كل مائة طفل فى المدرسة عشر أطفال من هذا النوع ، إذ دلّت الإحصاءات على أن نسبة العقم ١٠٪ بين الأسر) .

بعد أن أورد بعض حالات العقم فى الرجال وأسباب العقم فى النساء ، شرح فى كلمة وجيزة طريقة نشأة طفل الأنابيب ، فهى باختصار أخْذ بويضة من قناة المهبل فى الأم ثم وضعها فى أنبوب (حضانة) وإضافة عينة من السائل المنوى عليها ، ثم تراقب عملية التحام حيوان منوى من العينة بالبويضة الموجودة ، ويمكن تتبع خطوات انقسام الجنين بالميكروسكوب حتى ينقل بعد ٤٨ ساعة إلى الرحم وزرعه داخله .

وقبل أن نعرض رأى المؤلف فى هذه العملية ثم نعقب عليه ، نشير إلى مسألة ذات علاقة وطيدة بطفل الأنابيب تلك هى كما سماها صاحب الكتاب (الرَّحم الظئر) أو بتعبيرنا (عملية استئجار الأرحام) .

وخلاصتها أن ينقل طفل الأنابيب من الحضّانة إلى رحم أم أخرى غير تلك التى أخذت منها البويضة ، ويظل الجنين المزروع فى هذا الرحم المستأجَر حتى يتم نضجه ثم تلده هذه المرأة .

أمّا رأى المؤلف فى العملية الأولى والعملية الأخيرة فهو أنه لا مانع أبداً فى ذلك ، بل يخطِّىء المؤلف العلماء الذين يهاجمون هذه العمليات !! وحتى يدافع عن رأيه هذا أخذ بعض عناصر رفض هؤلاء العلماء وجعل يردّ عليها فيما خلاصته :

١ – حين حرّم العلماء عملية (الرحم الظئر) استناداً إلى الآية القرآنية ﴿ إنْ أمهاتهم إلاَّ اللائى ولدنهم ﴾ ، معنى ذلك أن الولد من الناحية الشرعية للرحم الذى خرج منه ، فإنهم مخطئون فى فهم هذه الآية ، فإن الجنين المتكون هنا جاء من نطفة أب وبويضة أم هما أصلا متزوجان ، وما الرَّحم الجديد إلاّ وَسَط نمو ونضج فقط حتى إذا وصل آخر مراحل النمو قامت الأم المستأجَرة بولادته .

٢ – الرحم الظئر إذاً ما هو إلاّ حاضنة تدرّ لبنها لولد تربيِّه فترة من الزمن ، أو بمثابة أنبوب يعيش فيه الطفل مدة من الوقت ويتركه .

٣ – نصف حالات العقم فى النساء تحتاج بالضرورة إلى عمليات الرحم الظئر ، فكيف يُحْرَمُ هذه النسبة من

الأمهات العقيمات من إنجاب أطفال تقرّ بهم أعينهن !!

٤ - هكذا فإن الذين يفتون بغير الإباحة والجواز يصدرون فتاويهم دون علم أو دراسة .

إن العبث العلمى وولوج مجالات يقف على باب كل منها شيطان يكيد للإنسان ويوقعه فى شر أعماله ، إنّ تحدى العلاقات الأسرية والسعى إلى انقلابات المجتمعات وتشويه بنيانها ، إن العمل على شدٍّ بنى الإنسان إلى الهاوية بحجة البحث عن وسائل رفاهيتهم ، إن ذلك كله وَهَنٌ فى العقل وضعف فى الوازع الدينى لدى العاملين فيه وأيضا لدى المبهورين به والمباركين له والمصفّقين للقائمين به . إن (طفل الأنابيب) ، (الرحم الظئر) ، (زراعة مبيض من امرأة فى رحم أخرى) ، وحديثاً - وهذا لم يتناوله مؤلف الكتاب محل التحليل - (طفل الثلاجات) ، أمور أقضّت مضاجع أهل العلم والفكر والشرع والاجتماع والنفس والقانون : فبحثوا ودرسوا ووقفوا على نقاط العمليات فأكدوا بإصرار على حرمة الثانى والثالث والرابع ، وجوزّوا الأول للضرورة الملحة وفى محضر ورؤية من الزوج والزوجة . والمجلات الإسلامية فى كافة الدول العربية والجرائد الإسلامية كذلك قد ناقشت هذه المسائل ووصلت إلى ما أوردناه فى السطور القليلة الماضية (انظر من الجرائد على سبيل المثال : جريدة « المسلمون » العددين الأول والثانى ١٩٨٥) .

بعد أن فرغ المؤلف من مسائله السالفة ، انتقل إلى الفصل السابع ليتكلم فى اقتضاب عن (الإسلام وتنظيم مهنة الطب العلاجى) . احتوى الفصل على ثلاثة جوانب ، بادر صاحبها بإيراد **الجانب الأول** مباشرة بعد عنوان الفصل ، ذلك هو : الإسلام هو الدين السماوى الذى يحرر العلم والطب من نفوذ رجال الدين ، وينفى عنهم الحق المقدس فى علاج المرضى بالطقوس والصلاة . وهنا استعرض صاحب الكتاب نصوصا من إنجيل متى وإنجيل لوقا وكلاما للدكتورة سيجريد هونكة من كتابها (فضل العرب على العالم) ، ليوضح التسلط الكنسى على الطب هناك فى العالم الغربى والذى ساد ردحا طويلا من الزمان . وحين جاء الإسلام وضع مفاهيم جديدة للمرض والعلاج والطب والدواء ، واحترم الأطباء وقدر رسالتهم . **الجانب الثانى** من الفصل كان فى أن الإسلام هو أول من نظم مهنة الطب العلاجى وشرّع للرخص الطبية :

١ - منع الإسلام مزاولة الطب إلاّ لمن كانت له دراية وعلم به ، وأمر بعقوبة من يتصدى للأمور الطبية من المحتالين والمدّعين دون رخصة تجيز لهم مزاولة المهنة . وأوضح مؤلف الكتاب أن المسلمين هم أول من سنَّ قانون الرخص الطبية فى التاريخ .

٢ – المسلمون هم أيضا أول من وضع قاعدة طبية عريضة هى (مسئولية الخطأ المهنى) .

٣ – عدم اليأس من الشفاء ، وهذه قاعدة علمية هامة عرف خطرها العلم حاليا .

٤ – يشجع الإسلام أبناءه على التخصص فى مهنة الطب وأن يتقن كل طبيب فرعه الذى تخصص فيه .

٥ – الأمر بعدم علاج المريض قبل التحقق من تشخيص مرضه ومعرفة أسباب الدّاء . **الجانب الأخير** أوضح فيه المؤلف أن الإسلام جاءنا بالخطوط العريضة فى المهنة ، وترك التفاصيل الدقيقة لمتطلبات المجتمعات والعصور المتوالية .

بعد هذه العجالة جاء الفصل الثامن ليبحث فى موضوع أن (الإسلام أول من جاء بالأسلوب العقائدى لخلق مجتمع صحى) . استهل المؤلف فصله بهذه العبارة : الأسلوب العقائدى لخلق مجتمع صحى هو أسلوب انفرد به الإسلام وحده ، وكان أول من جاء به فى صلب تعاليمه .. ولم يطبقه إلاّ الإسلام فى دولة الرسول بالمدينة ثم فى عهود الخلافة الإسلامية من بعده .. ثم نقلته الصين وبعض البلاد الشيوعية فى عصرنا هذا بنجاح مذهل وحاولت أن تنسبه إلى نفسها . ويتلخّص هذا الأسلوب فى الاستفادة من تأثير العقيدة (أى عقيدة) فى نفوس الناس لإقناعهم باتباع التعاليم الطبية والارشادات الصحية وإلزامهم بطاعتها طاعة مطلقة ، وذلك بجعلها جزءا لا يتجزأ من تعاليم هذه العقيدة .

الأسلوب العقائدى فى مكافحة الأمراض :

فى حديثه عن دور العقائد على مرّ التاريخ فى إصلاح – أو افساد – حيلة الناس : تناول المؤلف أنواع العقائد الشائعة فى الكوكب الأرضى وبيَّن أن أقوى هذه العقائد فى نفوس الناس هى العقيدة الدينية ، وذروة هذه هى الإسلام الحنيف ، ودعاه ذلك إلى استعراض سريع لمجتمع الجزيرة العربية ومدى تغيير الإسلام له حين جاء من السماء ، سواء كان ذلك فى النواحى الاجتماعية أو العسكرية أو الاقتصادية أو العلمية . وبعده خَلُصَ إلى المطلوب من المتخصصين وأصحاب الاتصالات الجماهيرية اليوم وهو شرح الأوامر والحكمة الطبية من وراء التعاليم الطبية الوقائية ، وتذكيرهم بوجوب اتباعها وبحرمة مخالفتها .. ويومئذ سنحصل على نتائج مذهلة فى مكافحة الأمراض التى تفشت فى بلادنا .

أثر العقائد فى السلوك الصحى :

شرح صاحب الكتاب كيف أن أوامر الدين هى أقوى من أوامر الطبيب ثم نادى بأن نجعل النظافة عقيدة وسلوكا لا مجرد أوامر طبية ، وتعرّض لدور النظافة والوعى

الصحى فى مكافحة الأمراض . وبعده عدّد شروط نجاح الأسلوب العقائدى وحصرها فى ثلاثة عوامل هى :

١ - وجود عقيدة متأصلة فى نفوس الناس .

٢ - وجود قيادة عقائدية .

٣ - تضافر جميع أجهزة الدولة فى حملة مشتركة مع القادة العقائديين .

العقيدة الإسلامية لم تفقد فعاليتها فى عصرنا الحاضر :

بين المؤلف تفاهة رأى من يقول بأن العقيدة الإسلامية اليوم لم تَعُدْ لها نفس التأثير السحرى الذى كان شائعا فى نفوس الناس فى صدر الإسلام ، وردّ على دعاوى هؤلاء والتى انحصرت فى أربعة عناصر يدعمون بها رأيهم السخيف وهى :

١ - انتشار الأمية .

٢ - انتشار الخرافات والعادات الضارة بالصحة .

٣ - الاتجاه إلى الثقافة الأوروبية .

٤ - طغيان المادية الأوروبية على حياة الناس وأسلوب معيشتهم . إلاَّ أن ردَّ مؤلفنا على هذه الدعاوى لم يتعدَّ العنصر الأول فقط ، وفاته أن يفنّد العناصر الثلاثة الباقية كما فعل مع الأول .

اختتم مؤلفنا كتابه بفصل فى (حكمة التحريم والإباحة فى الإسلام) ، وهو ثانى فصل من حيث كبر الحجم ، ويحتوى على خمس مسائل هى :

١ - الخمـــر . ٢ - المخدرات .
٣ - لحم الخنزير . ٤ - التدخين .
٥ - عسل النحل . ولقد سبق أن أشرنا إلى اثنتين من هذه المسائل هما : لحم الخنزير وعسل النحل ، وذلك عند عرضنا للفصل الثالث ، فهذا هو الموضع المناسب لعرضهما ، ولا ندرى السبب الذى دفع المؤلف يؤخّرهما إلى ختام الكتاب ، فبقى لنا إذاً ثلاث مسائل هى :
الخمر - المخدرات - التدخين .

المسألة الأولى : الخمر :

ما هى الخمر من الناحية الشرعية ؟ وما هى مكوناتها من الناحية الطبية ؟ وكيف تؤثر الخمر فى الإنسان ؟ وما المقصود بأن ذلك يتوقف على عاملين هما كمية الكحول وتركيزه فى الدم وكذلك استجابة الجهاز العصبى للإنسان ؟ وما هى طبيعة التأثير العصبى للخمر فى الإنسان ؟ وهل للخمر أثر على الشخصية ؟ وهل لها أيضا أثر على أعضاء الجسم المختلفة كالقلب والأوعية الدموية وخلايا الدم والكبد ونقص العناصر الغذائية ؟ بعد أن أجاب المؤلف باختصار على هذه الأسئلة اتجه إلى دحض ظنون خاطئة عن الخمر مثل تأثيرها على شهية الطعام أو علاجها للكُلَى والجهاز البولى أو تنشيطها للغريزة الجنسية أو بعث الدفء فى الأجسام الباردة أو خلْق روح المزح بين المخمور ومن حوله من الناس . ثم أكد المؤلف على أنه ليس هناك شارب خمر

معتدل ، حيث يظن بعض الناس حين يسأل فى التخفيف أو الاقلاع عن الخمر خوفا على صحته مثلا فيدعى أنه معتدل وغير مسرف . وبعده يعرض عدداً من احصائيات الوفيات والجنون والحوادث والبطالة فى المجتمعات التى يستشرى فيها شرب الخمر . وأشار إلى تحريم الإسلام للخمر وتدرُّج ذلك حتى جاء التحريم القطعى ، وما هى الحدود الشرعية التى يعاقب بها المخمور ؟ ويوضح هنا أنه لم ينزل فى القرآن حدّ على الخمر ، وأن أول من حدَّ عليه كان الصديق أبو بكر ، فقد ضرب بالجريدة وأطراف النّعال . وتفصيل عمر ابن الخطاب لدرجات الحدّ ثم ضرب عثمان للمخمور أربعين فى أول مرة ثم ثمانين إذا عاود شربها . ويرى المؤلف أن العلاج من إدمان الخمور يتوقف على جوانب هى التربية الدينية والتثقيف الصحى ، الطب ، الوعظ الدينى . وأن أول قاعدة فى العلاج هى (الوقاية خير من العلاج) ووضْع الحديث النبوى « لعن الله الخمر ، وشاربها وساقيها ، ومبتاعها ، وبائعها ، وعاصرها ، ومعتصرها ، وحاملها ، والمحمولة إليه ، وآكل ثمنها » أمامه كلّما حدثته نفسه أو صديق السُّوء بذلك . وختم الجزئية بتوضيح موقف المسلم من مجالس شرب الخمر من حيث الحضور .

المسألة الثانية : المخدّرات :

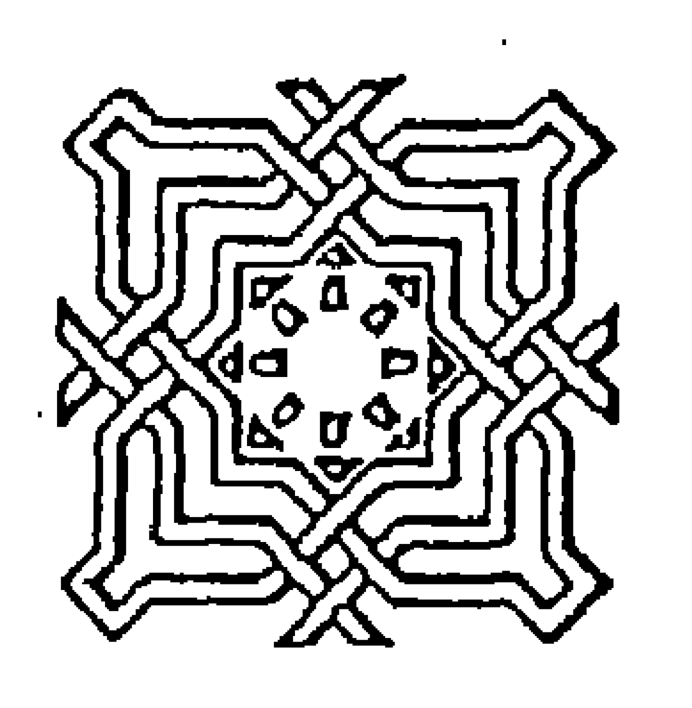
أُعطِيَتْ فكرة عن تاريخ المخدرات عند العرب والمسلمين ، ثم تقسيمها إلى مخدرات منبهة كالكوكايين والبنزدرين ، ومخدرات مسكنة كالأمنون والهروين والحشيش والكحول . أو بتقسيم آخر : مخدِّرات طبيعية كالقات والأفيون والحشيش ، ومخدِّرات صناعية كالكحول والكوكايين ... وما هى أهم مناطق واستهلاك المخدرات فى العالم العربى والإسلامى ؟ وما هى أسباب انتشار هذه المخدرات فى العالم العربى ؟ ويؤكّد المؤلف هنا أن من هذه الأسباب ممارسة عادة ختان البنات التى تؤدى إلى البرود الجنسى عند المرأة المسلمة . ثم بيّن التأثير الأخلاقى والصحى للمخدرات ، وكيف الوقاية منها ، وطريقة علاج المدمن . ثم انتهى بعرض ما توصل هو إليه فى رأى الدين فى المخدرات ، لا سيما وأنها لم تكن معروفة فى عصر الرسول ﷺ وبالتالى لم ينزل فيها تشريع سماوى . وكانت آخر كلمات للمؤلف أن المخدرات أشد تحريما من الخمر لأسباب عَرَضَها فى مكانها .

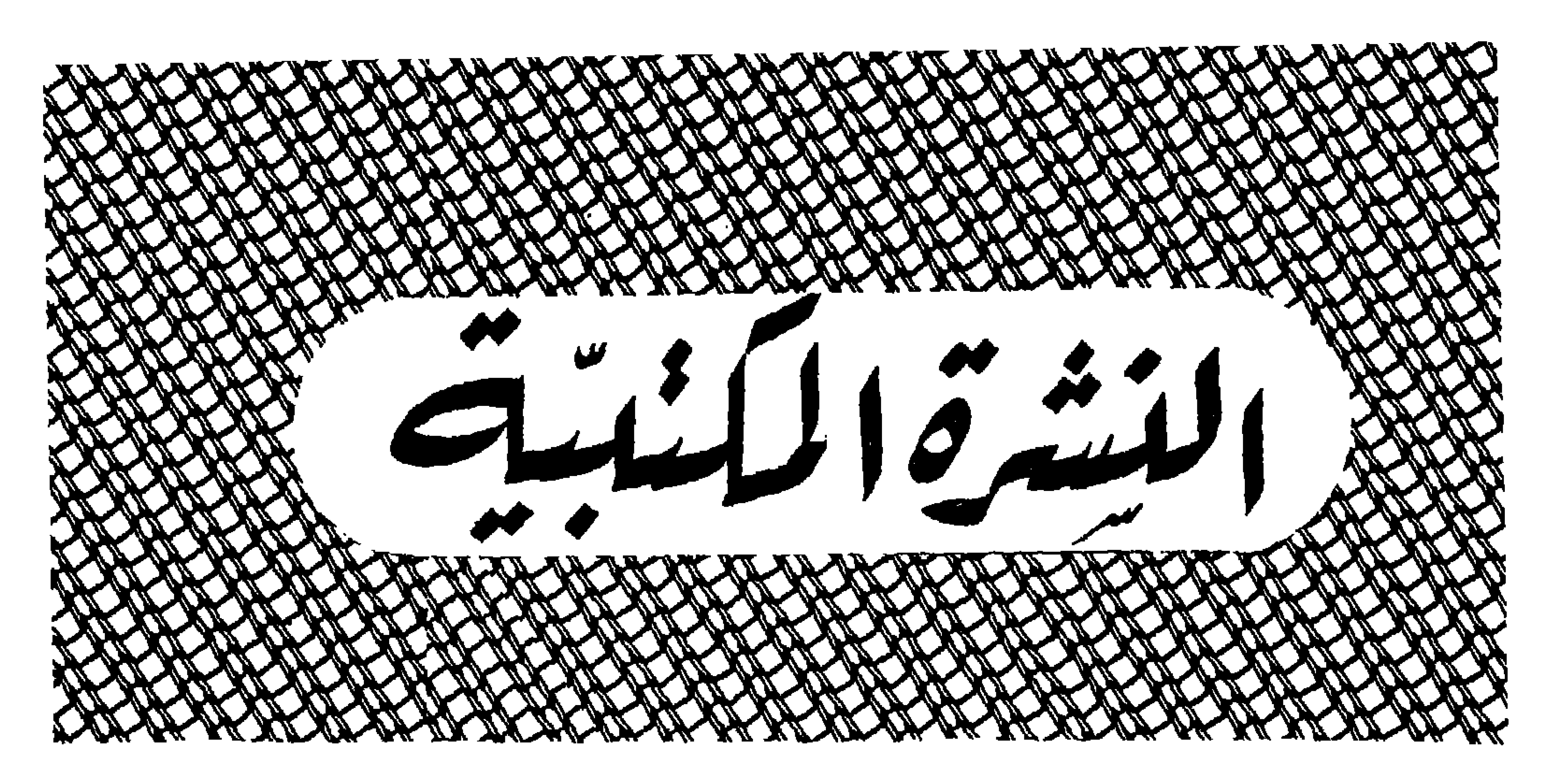
آخر جزئية فى هذا التحليل لكتاب (الطب الوقائى فى الإسلام) هى **التدخين** : مناقشة المسألة من النواحى التاريخية والعلمية والطبية والدينية . ويسوق صاحب الكتاب اثنا عشر مادة ضارة فى الدخان (التبغ) وأكثرها خطورة هو النيكوتين لتأثيره على القلب والقطران المسبب للسرطان . ويخصّ المؤلف المرأة بالذات فيعرض لمخاطر التدخين عليها شرورا مضافة إلى الأضرار المشتركة بين الرجل والمرأة من جراء التدخين . ويوضح

الأضرار النفسية والأخلاقية للتدخين ، وينصح المدخنين بالإقلاع عن التدخين والتشاغل بأمور تنسيهم هذه العادة وليكن منها مثلا سماع الموسيقى أو لعب الشطرنج أو استعمال المسبحة .

سبحان الله ، هل تصبح المِسْبَحة وسيلة للهو والتسلية ، وهل ينصح بذلك رجل مسلم !! نستغفر الله ونسأله لنا ولمؤلفنا بالصفح والمتوبة .

فى ختام هذا التحليل ، لا نجد أكثر مما قلناه عند تناول الكتاب باباً باباً وفقرة فقرة ، إلاّ أنه تجدر الإشارة إلى غفلة المؤلف عن تحديد مواقع آيات قرآنية عديدة فى المصحف (انظر مثلا الصفحات ٢٦ ، ٥٣ ، ٥٩ ، ٧٢ ، ٧٦ ، ١٠٤) كما أنه لم يشر إلى مدى صحة أحاديث نبوية كثيرة فى الكتاب (انظر مثلا الصفحات ١٩ ، ٢١ - ٢٧ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٣٥ - ٣٩ ...) .





شوال – ذو القعدة – ذو الحجة ١٤٠٧ هـ/يونيو – يوليو – أغسطس ١٩٨٧ م

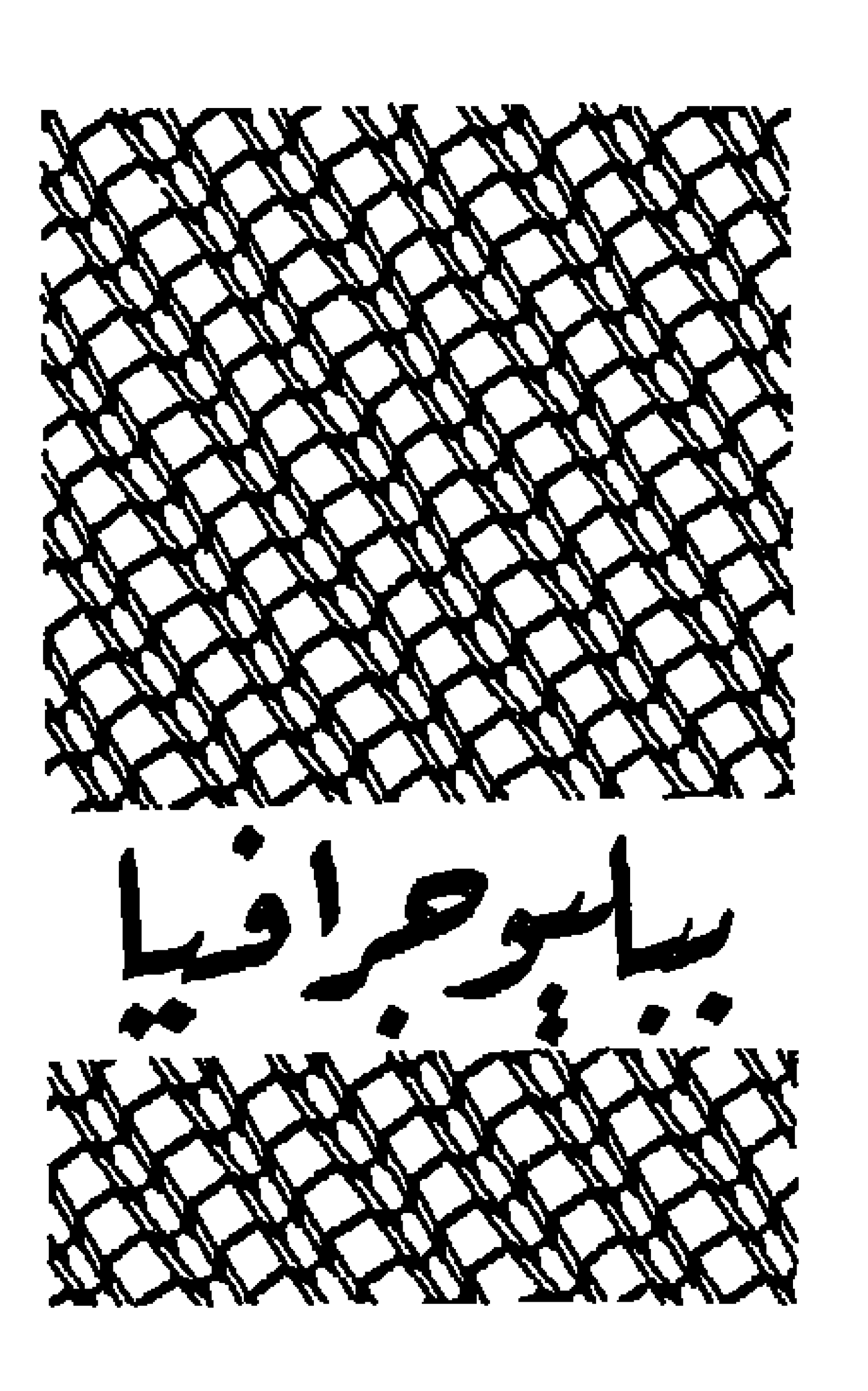
تحرير : محيي الدين عطية

ببلوجرافيا ● الفكر الإسلامي – قائمة فصلية منتقاة .

مستخلصات ● مستخلصات أبحاث العام الثاني عشر .

هذه النشرة يصدرها ويمولها المجلس العالمي للبحوث الإسلامية





الفكر الإسلامى

قائمة فصلية منتقاة

الهدف : إعلام القرّاء ، والباحثين فى مجال الدراسات الإسلامية ، وأمناء المكتبات ، بما يصدر تباعاً فى هذا المجال .

التغطية : السنة الجارية والسنة السابقة .

اللغة : العربية .

الأوعية : الكتب – الأطروحات الجامعية – بحوث المؤتمرات – مقالات الدوريات .

الوصف : التقنين الدولى للوصف الببليوجرافى (تدوب) – المستوى الأول .

التنظيم : رؤوس موضوعات مرتبة هجائياً . معتمدة علىٰ : قائمة رؤوس الموضوعات العربية لإبراهيم الخازندار ، ط 3- الكويت : دار البحوث العلمية ، 1983 ، مع إضافات محدودة .

المصادر : 50 % مباشرة .

50 % قوائم ببليوجرافية ، أهمها : عالم الكتاب ، القاهرة . وعالم الكتب ، الرياض . والفهرست ، بيروت .

الفهارس : فهرس المؤلفين – لائحةالناشرين – لائحة المؤتمرات – لائحة الدوريات .

كتب

آداب السلوك

الغزالى ، أبو حامد . من روائع حجة الإسلام أبى حامد الغزالى : بداية الهداية ، أدب المسلم فى اليوم والليلة؛ محمد عثمان الخشت (دراسة وتحقيـــق) ، (1985).-111 ص ؛ 24 سم . (1)

الأحوال الشخصية للمسلمين

حسنين ، عزت . أضواء على قانون الأحكام الشخصية الجديد معلقا عليه ومذيلا بأحدث أحكام محكمة النقض .- ط 1.- (القاهرة) : مكتبة سيد عبد الله وهبه، 1986.- 79 ص ؛ 24 سم . (2)

القاضى ، شريف كامل . الجديد فى قوانين الأحوال الشخصيـة .- القاهـرة : ش كامل ، 1986.-141 ص ؛ 24 سم .

(3)

قمحاوى ، محمد حامد وعمر عبد الله . أحكام الأحوال الشخصية للمسلمين. اسكندرية : دار المطبوعات الجامعية، 1986.-765 ص ؛ 24 سم . (4)

عبد التواب ، معوض . الصيغ الشرعية لدعاوى الأحوال الشخصية : الولاية على المال والنفس ، المواريث والوصية. الاسكندرية : توزيع منشأة المعارف، 1986.-510 ص ؛ 24 سم . (5)

عبد التواب ، معوض . موسوعة الأحوال الشخصية .- ط 3 مزيدة ومنقحة .- الاسكندرية : توزيع منشأة المعارف ، 1986.-1011 ص ؛ 24 سم . (الكتب القانونية) (6)

الأدعية والأوراد

البكرى ، عبد العليم مصطفى . كتاب مجموعة الأوراد : فى التوحيد ، والفقه ، والتصوف وأوراد الطريقة الخلوتية ، الجودية .-(القاهرة) : ع البكرى ، 1986.-272 ص : صورة ؟ 17 سم .

(7)

الإدمان

صادق ، عادل . الإدمان .. له علاج .- ط 1.-(القاهرة) : ع صادق . 1986 150 ص ؛ 19 سم . (8)

الإسراء والمعراج

محمود ، عبد الحليم . الإسراء والمعراج .- (القاهرة) : الهيئة المصرية العامة لكتاب ، 1986.-117 ص ؛ 17 سم .- (قضايا إسلامية) . (9)

الاقتصاد الإسلامى

بيت التمويل الكويتى . الفتاوى الشرعية فى المسائل الاقتصادية .- ج 1 الكويت : بيت

التمويـل الكويتـى ، 1405-1985/1506-
1986.-215 ص ، 24 سم . (10)

الله (سبحانه) – أسماؤه

الغزالى ، أبو حامد . المقصد الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى ؛ محمد عثمان الخشت (دراسة وتحقيـــق) .– القاهرة : مكتبة القرآن للطبع والنشر والتوزيع ، 1985.-159 ص : مثيليات ؛ 24 سم . (11)

الله (سبحانه) – أسماؤه وصفاته

بن عثيمين ، محمد بن صالح . القواعد المثلى فى صفات الله وأسمائه الحسنى .– (القاهرة) : دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيـع ، 1986.-120 ص . ودار الكتب السلفية 1986. (12)

الإمامية (فِرق)

القزوينى ، علاء الدين سيد أمير محمد . الشيعة الإمامية ونشأة العلوم الإسلامية ط 1 .– القاهرة : دار النهضة العربية ، 1986.-1,239 ص ؛ 24 سم . (13)

البخارى – الصحيح

الراجحى ، شرف الدين على . دراسات لغوية لنماذج من صحيح البخـارى .– اسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، 1986.-124 ص ؛ 24 سم . (14)

البهائية

عبد الرحمن ، عائشة . قراءة فى وثائق البهائية .– ط 1 .– القاهرة : مركز الأهرام للترجمة والنشر ، 1986.-358 ص؛ 24 سم . (15)

التصوف الإسلامى

شرف ، محمد ياسر . حركة التصوف الإسلامى .– (القاهرة) : الهيئة المصريـة العامـة للكتـاب ، 1986.- 313 ص ؛ 24 سم . (16)

تعدد الزوجات

الجمل ، إبراهيم محمد . تعدد الزوجات فى الإسلام ، الرد على افتراءات المغرضين فى مصر .– القاهرة : دار الاعتصام للطبع والنشر والتوزيع ، 1986.-192 ص ؛ 24 سم. (17)

الحج والعمرة

إسماعيل ، محمد رشدى محمد . محاضرات فى الحج والعمرة .– القاهرة : مكتبة الجبلاوى ، 1986.-142 ص ؛ 24 سم . (18)

الحديث

عجلان ، عباس بيومى . دراسات فى الحديث النبوى .– اسكندرية : مؤسسة شباب الجامعة، 1986.- 246 ص ؛ 24 سم . (19)

الحسبة

إمام ، محمد كمال الدين . أصول الحسبة فى الإسلام : دراسة تأصيلية مقارنة -. ط 1 .- القاهرة : دار الهداية ، 1986.-192 ص ؛ 24 سم . (20)

الخمر والمخدرات

حسنين ، عزت . المسكرات والمخدرات بين الشريعة والقانون : دراسة مقارنة .- القاهرة : ع حسنين 1986.-399 ص ؛ 24 سم . (21)

طويلة ، عبد الوهاب عبد السلام . فقه الأشربة وحدّها أو حكم الإسلام فى المسكرات والمخدرات والتدخين وطرق معالجتها .- ط 1 .- القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة ، 1986.-542 ص : ايض ، صورة ؛ 24 سم . (22)

خيانة الأمانة (قانون)

مصطفى ، حسن . جريمة خيانة الأمانة ، فى ضوء القضاء والفقه .- اسكندرية : دار المطبوعات الجامعية ، 1986.- 5 ص ؛ 24 سم . (23)

الدفاع عن النفس (قانون)

الشواربى ، عبد الحميد . الدفاع الشرعى فى ضوء القضاء والفقه.- اسكندرية: دار المطبوعات الجامعية ، 1986.- 177 ص ؛ 24 سم . (24)

الربـا

مؤنس ، حسين . الربا وخراب الدنيا .- ط 1-. القاهرة : الزهراء للاعلام العربى ، 1986.-205 ص ؛ 24 سم. (25)

الزنا

سليمان ، عبد الفتاح . أدلة الزنا المعاقب عليها حداً فى الشريعة الإسلامية والقانون الوضعى .- القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية 1986.-87 ص ؛ 23 سم . (26)

الشعر العربى - نقد

الشعيبى ، على شواخ إسحاق . ملامح اجتماعية فى الشعر الجاهلى والإسلامى الرياض : دار الرفاعى 1406-1986.- 116 ص ؛ 24 سم . (27)

الشعيبى ، على شواخ إسحاق . ملامح تربوية فى الشعر الجاهلى والإسلامى .- الرياض : دار الرفاعى 1406-1986.- 72 ص ؛ 24 سم . (28)

الشفعة

أحمد ، عبد الخالق حسن . الربا وخراب الدنيا.- ط 1.- القاهرة : الزهراء للإعلام العربى 1986.-205 ص ؛ 24 سم . (25)

الزنا

سليمان ، عبد الفتاح . أدلة الزنا المعاقب عليها حداً فى الشريعة الإسلامية والقانون الوضعى .- القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية 1986.-87 ص؛ 23 سم . (26)

الشعر العربى - نقد

الشعيبى ، على شواخ إسحاق . ملامح اجتماعية فى الشعر الجاهلى والإسلامى الرياض : دار الرفاعى 1406-1986.- 116 ص ؛ 24 سم . (27)

الشعيبى ، على شواخ إسحاق . ملامح تربوية فى الشعر الجاهلى والإسلامى .- الرياض : دار الرفاعى 1406-1986.- 72 ص ؛ 24 سم . (28)

الشفعة

أحمد ، عبد الخالق حسن . الشفعة : دراسة مقارنة بين القانون المدنى والفقه الإسلامى .- ط 1.- القاهرة : دار المصطفى للنسخ والطباعة ، 1986.-245 ص ؛ 24 سم . (29)

الشيعة

ظهير ، إحسان الهى . الشيعة والسنة .- ط 1.- القاهرة : دار الصحوة للنشر، 1986.-180 ص ؛ 24 سم . (30)

الصلاة

بن عبد الفتاح ، أبو إدريس محمد . وأقيموا الصلاة .- ط 8 مزيدة ومنقحة .- بنى سويف : دار الأقصى - مكتبة النجاح ؛ جيزة : هجر للطباعة والنشر والتوزيع والاعلان 1986.-84 ص ؛ 17 سم . (31)

صلاة المسافر

السماحى ، مرسى عبد العزيز . قصر الصلاة فى السفر عند فقهاء الشريعة القاهرة : أ السماعى 1986.-64 ص ؛ 24 سم . (32)

الطيالسى - المسند

المزعل ، سعد . ترتيب أطراف أحاديث مسند الطيالسى .- الكويت : مكتبة دار الأقصى 1407-1986.- 155 ص ؛ ته سم . (33)

عسل النحل

عبد المنعم ، عادل . الشراب المبارك عسل النحل ، الغذاء والدواء .- القاهرة: ع عبد المنعم 1986.-86ص؛ 24 سم . (34)

العقود

المصرى ، محمد محمود ومحمد أحمد عابدين ، الفسخ والانفساخ والتفاسخ ، فى

ضوء القضاء والفقه .— الاسكندرية: منشأة المعارف 1986.-198 ص ؛ 24 سم . (35)

عمر بن الخطاب

عبد اللطيف ، محمد عبد الرحمن . عمر ابن الخطاب : عظيم لكل العصور .— القاهرة : دار نهضة مصر للطباعة والنشر 1986.-188,6ص 24 سم . (36)

عمر بن عبد العزيز

العشرى ، عبد السلام . العادل عمر بن عبد العزيز .— القاهرة : دار نهضة مصر للطبع والنشر ، 1986.-304 ص: إيض ؛ 20 سم . (37)

الفتاوى الشرعية

الرومى ، عبد الجواد محمد . الفتاوى والأحكام ؛ سعد محمد الفرشوطى (جمع واختيار) .— القاهرة : س الفرشوطى 1986.-179 ص ؛ 30 سم . (38)

الفرّاء – معانى القرآن

عبد الكريم ، صبحى عبد الحميد محمد . اللهجات العربية فى معانى القرآن للفراء : دراسة نحوية وصرفية ولغوية .— ط 1.- القاهرة : ص عبد الكريم ، 1986.-454 ص ؛ 24 سم . (39)

الفقه الطبى

الواعى ، توفيق ، أحمد أبو الفضل ، أحمد رجائى الجندى . المرشد الإسلامى فى الفقه الطبى ، الجهاز الهضمى . مصر : دار الوفاء للطباعة والنشر .— 1405-1985.-207 ص . (40)

القرآن – تفسير

صادق ، أحمد زغلول . المنهج الجديد فى التفسير الموضوعى .— القاهرة : أ صادق ، 1986.- مج 1(331 ص)؛ 22 سم . (41)

صادق ، أحمد زغلول . المنهج الجديد فى الدخيل فى التفسير : مقدمات وتيارات .— القاهرة : أ صادق ، 1986.- مج 1(387,6 ص) ؛ 23 سم . (42)

القرآن – السور والآيات

الصابونى ، محمد على . إيجاز البيان فى سور القرآن .— ط 2.- القاهرة : دار الصابونى ، 1986.-324 ص ؛ 24 سم . (43)

القرآن – فهارس

حسين ، السايح على . سبيل الهدى ، دراسة تاريخية وتبويب موضوعى لآيات من القرآن الكريم .— طرابلس (ليبيا) : دار إقرأ .— 1986–358 ص ؛ 19 سم . (44)

القرآن – قراءات

محيسن ، محمد سالم . القراءات وأثرها فى علوم العربية .– المدينة المنورة: م محيسن ، 1986.- مج 2(398 ص) ؛ 24 سم . (45)

القرآن – المحكم والمتشابه

الكرمانى ، محمود بن حمزة بن نصر . البرهان فى توجيه متشابه القرآن ؛ تحقيق ودراسة وتعليق عبد القادر أحمد عطا .– بيروت : دار الكتب العلمية ، 1986.-208 ص ؛ 24 سم . (46)

القصاص

أبو زيد ، محمد عبد الحميد . القصاص .. والحياة .– القاهرة : دار النهضة العربية 1986. (47)

القصاص

القومية العربية

أحمد ، ضياء الدين . حركة القومية العربية .– قم (إيران) : المركز الإسلامى للأبحاث السياسية .– 1986.- 169 ص ؛ 19 سم . (الدراسات السياسية 5) (48)

القومية والديمقراطية

الغويل ، إبراهيم بشير . البعد القومى والديمقراطى ، بتأصيل عربى إسلامى. طرابلس (ليبيا) : دار إقرأ ، 1986.-79 ص ؛ 19 سم . (49)

المسيح (عليه السلام)

العقاد ، عباس محمود . حياة المسيح فى التاريخ وكشوف العصر الحديث .– (القاهرة) : دار الهلال ، 1986.- 198 ص ؛ 24 سم . (50)

أطروحات

ابن الزبير – البرهان

شعبانى ، محمد . البرهان فى ترتيب سور القرآن لأبى جعفر أحمد بن إبراهيم ابن الزبير– دراسة وتحقيق.– الرباط: دار الحديث الحسنية ، 1986.- دبلوم الدراسات العليا .

(اشراف : أ . د. عبد السلام الهراس) . (51)

ابن المظفر – الاختلاف

العجلان ، عبد الله بن عبد العزيز . تحقيق كتاب : ايثار الانصاف فى آثار الاختلاف لشمس الدين ابن المظفر. الرياض : المعهد العالى للقضاء ، 1406.- دكتوراه .– (اشراف د . عبد الغفار إبراهيم صالح) . (52)

أحمد بن حنبل – المعاملات

الفراج ، عبد الله بن حمود بن ناصر . مفردات الإمام أحمد فى المعاملات . الرياض : المعهد العالى للقضاء ، 1406.- ماجستير .– (اشراف د . عبد الله بن محمد الطيار) .
(53)

أحمد بن حنبل – الوقوف والوصايا

الزيد ، عبد الله بن أحمد بن على . كتاب الوقوف والوصايا برواية الخلال عن أحمد – دراسة وتحقيق ... الرياض : المعهد العالى للقضاء ، 1406.- دكتوراه .– (اشراف د . طه جابر العلوانى) .
(54)

الأسرة المغربية

معادى ، زينب . الأسرة المغربية بين الخطاب الشرعى والخطاب الشعبى ، حالة الدار البيضاء .– الرباط : كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة محمد الخامس ، 1986.- دبلوم الدراسات العليا. (اشراف أ. فاطمة المرنيسى) .
(55)

إفريقيا الشمالية والتعريب

بوخالفه ، نور الهدى . الإسلام والتعريب فى الشمال الإفريقى – فى القرون الثلاثة الأولى للهجرة .– الأردن : كلية الآداب قسم التاريخ الجامعة الأردنية، 1986.- ماجستير .– (اشراف : . د . عبد العزيز الدورى) .
(56)

الأندلس

محمد ، عواد صالح . الأندلس فى عهد الطوائف الأولى 238-300 دراسة فى السياسة الداخلية .– الموصل : كلية الآداب جامعة الموصل ، 1986.- ماجستير .– (اشراف : د . خليل إبراهيم صالح) .
(57)

أهل الذمة

الطريقى ، عبد الله بن إبراهيم على . الاستعانة بغير المسلمين فى الفقه الإسلامى .– الرياض : المعهد العالى للقضاء ، 1406.- دكتوراه .– (اشراف د . عبد العال عطوة) .
(58)

الأهلية (فقه)

آل على ، صالح بن سعود بن سليمان . عوارض الأهلية المؤثرة فى المسئولية الجنائية .– الرياض : المعهد العالى للقضاء ، 1406.- دكتوراه .– (اشراف د . عبد العال عطوة) .
(59)

البطليوسى – فلسفته

علقم ، حسن . الجوانب الفلسفية فى كتابات ابن السيد البطليوسى .– الأردن : كلية الآداب قسم الفلسفة الجامعة الأردنية ، 1986.- ماجستير.
(60)

البناء (فقه)

الفايز ، إبراهيم بن محمد بن يوسف . البناء وأحكامه فى الفقه الإسلامى . الرياض : المعهد العالى للقضاء ، 1406.- دكتــــوراه .— (اشراف : د . عبد العال عطوة) . (61)

الثعالبى – منهجه

محمد ، ثائر حامد . منهج البحث التاريخى عند الثعالبى .— الموصل : كلية الآداب جامعة الموصل ، 1986.- ماجستير .— (اشراف د . خضر جاسم محمد الدورى) . (62)

الحديث – إسناد

الطه ، عمان . رواية الحديث بين المدرسة الحجازية والمدرسة العراقية. الرباط: دار الحديث الحسنية ، 1986.- دبلوم الدراسات العليا. (اشراف د. يوسف الكتانى) . (63)

الحرية

الصغير ، فالح عبد الرحمن . كفالة الحريات فى الإسلام .— الرياض : المعهد العالى للقضاء ، 1406.- دكتوراه .— (اشراف : د . عبد العال (عطوة) . (64)

الحمل (فقه)

سعيد الرحمن ، أحمد حسين . أحكام الحامل فى الشريعة الإسلامية .— الرياض : المعهد العالى للقضاء ، 1406.- دكتوراه .— (اشراف د. أحمد الحاج على الأزرق) . (65)

الخلفاء الراشدون

هادى ، رياض هاشم . دور الأنصار السياسى فى الدولة العربية الإسلامية حتى نهاية العصر الراشدى .— الموصل : كلية الآداب جامعة الموصل ، 1986.- ماجستير .— (اشراف : د . هاشم يحيى حسين الملاح) . (66)

الخليج العربى – تاريخ

حمدون ، شذى إدريس . التجارة فى الخليج العربى فى القرنين الرابع والخامس الهجريين .— الموصل : كلية الآداب جامعة الموصل ، 1986.- ماجستير. (اشراف : د . عبد المنعم رشاد محمد) . (67)

دمشق – تاريخ

الحناوى ، مفيد جابر . العلاقات السياسية بين إمارة دمشق ومملكة بيت المقدس اللاتنية فى القرن الثانى عشر الميلادى .— الأردن : كلية الآداب قسم التاريخ الجامعة الأردنية ، 1986;- ماجستير .— (اشراف : أ . د . مصطفى الحياوى) .(68)

الدمشقى ، أبو الفضل – فكره

الأقطش ، عبد المجيد بن محمد . الفكر الإسلامى لدى أبى الفضل الدمشقى .– الرياض : المعهد العالى للقضاء ، 1406-1986 .– دكتوراه .
(69)

دور سك النقود – تاريخ

سليم ، سهام محمد المهدى . دار الضرب بالاسكندرية ونقودها الإسلامية من الفتح العربى حتى القرن الخامس عشر الميلادى – دراسة أثرية .– القاهرة : كلية الآثار قسم الآثار الإسلامية جامعة القاهرة ، 1986.- دكتوراه .– (اشراف أ .د . حسن الباشا) .
(70)

الدولة العباسية

الكاسبه ، حسين فلاح . الدواوين المركزية فى العصر العباسى الأول .– الأردن : كلية الآداب قسم التاريخ الجامعة الأردنيـــة ، 1986.- ماجستير .– (اشراف أ . عبد العزيز الدورى) .
(71)

نورى ، موفق سالم . العلاقات العباسية البيزنطية فى العصر العباسى الأول 132-247 دراسة عسكرية سياسية حضارية .– الموصل : كلية الآداب جامعة الموصل ، 1986.- ماجستير . (اشراف عبد المنعم رشاد محمد) .
(72)

الرافعى ، مصطفى صادق

الأطرم ، فهد بن عبد الله . حياة الرافعى وآدابه .– الرياض : كلية اللغة العربية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية 1407.- دكتوراه . (73)

الرهن (فقه)

الدعيلج ، مبارك بن محمد . الرهن فى الفقه الإسلامى .– الرياض : المعهد العالى للقضاء ، 1406-1986 دكتـوراه .–
(74)

الزمخشرى والطبرى – تفسيرهما

أحمد ، حسين كمال . التأويل فى تفسير الزمخشرى والطبرسى . دراسة مقارنة لقضايا العدل والتوحيد والإمامة والعصمة .– القاهرة : كلية الآداب جامعة عين شمس ، 1986.- دكتوراه . (اشراف أ. د. إبراهيم عبد الرحمن).
(75)

السيرة النبوية – ببليوجرافيا

يسف ، محمد . المصنفات المغربية فى السيرة النبوية .– الرباط : دار الحديث الحسنيـــة ، 1986.- دكتـــوراه . (اشراف أ. د. عائشة عبد الرحمن).
(76)

شريح – فقهه وقضاؤه

القاسم ، سليمان بن عبد الله بن سليمان . القاضى شريح فقهه وقضاؤه. الرياض:

المعهد العالى للقضاء ، 1406.- دكتوراه .— (اشراف د . حسن صبحى أحمد) . (77)

شعراء الأزهر

غزاله ، السيد فتح الله عبد العزيز . شعراء الأزهر فى النصف الأول من القرن العشرين .— المنصورة : كلية اللغة العربية جامعة الأزهر ، 1986.- ماجستير . (اشراف أ. د. محمد السعدى فرهود) . (78)

الصحافة المصرية — تاريخ

الكومى ، سامى . الصحافة الإسلامية فى مصر فى القرن التاسع عشر .— القاهرة : جامعة الأزهر ، كلية اللغة العربيـــة ، 1986.- ماجستير .(79)

الصهيونية فى العراق

عبد العزيز ، هاشم فوزى . النشاط الصهيونى فى العراق بين عامى 1920-1945 .— الأردن : كلية الآداب قسم التاريخ الجامعة الأردنية ، 1986.- ماجستير .— (اشراف أ. د. عبد الأمير أمين) . (80)

الطبرى — تفسيره

حتحات ، أمان الدين . الجهود النحوية فى تفسير الطبرى .— حلب : كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة حلب ، 1986.- ماجستير .— اشراف : د . مصطفى جطل) . (81)

العدالة الاجتماعية

سمارة ، إحسان . مفهوم العدالة الاجتماعية فى الفكر الإسلامى المعاصر .— الأردن : كلية الآداب قسم الفلسفة الجامعة الأردنية ، 1986.- ماجستير . (82)

العقوبات المالية (فقه)

البشر ، سعود بن محمد بن عبد الله . العقوبات المالية فى الإسلام (تأصيل وتطبيق) .— الرياض : المعهد العالى للقضاء ، 1986.- دكتـــوراه .— (اشراف د . أحمد محمد العسال). (83)

العمارة الإسلامية — مصر

حسن ، جمال عبد الرحيم إبراهيم . الزخارف الجيرية فى عمائر القاهرة الدينية الباقية فى العصر المملوكى البحرى .— القاهرة : كلية الآثار قسم الآثار الإسلامية جامعة القاهرة 1986.- ماجستير . (اشراف : أ. د. حسن البــــاشا) .(84)

عبد العزيز ، جمال عبد الرؤوف . مساجد مصر العليا الباقية من الفتح العربى حتى نهاية العصر العثمانى — دراسة أثرية معمارية .— القاهرة : كلية الآثار قسم الآثار الإسلامية جامعة القاهـــرة ، 1986.- ماجستير . (اشراف : د . آمال العمرى) . (85)

الكبانى ، مختار حسين أحمد . جامع الأمير تمراز الأحمدى – دراسة أثرية معمارية .– القاهرة : كلية الآثار قسم الآثار الإسلامية جامعة القاهرة 1986 ماجستير . (اشراف : أ . د . حسن الباشا). (86)

العمى (فقه)

القضاة ، مصطفى . أحكام العميان فى ضوء الفقه الإسلامى .– الرباط : دار الحديث الحسنية ، 1986.- دبلوم دراسات عليا . (اشراف أ. د. عمر الجيدى) (87)

الفقه الحنبلى

الغزى ، عبد الرحمن بن محمد بن حمد . تحقيق كتاب المذهب الأحمد فى فقه الإمام أحمد (البيوع ، النكاح ، الطلاق ، الجنايات ، الديات ، الحدود) .– الرياض : المعهد العالى للقضاء ، 1406.- دكتوراه . (اشراف : د . عبد الغفار إبراهيم صالح) . (88)

الفنون الزخرفية – مصر

الحسينى ، نعمت محمد أبو بكر . المنابر فى مصر فى العصرين المملوكى والتركى – دراسة أثرية فنية .– القاهرة : كلية الآثار قسم الآثار الإسلامية جامعة القاهرة ، 1986.- دكتوراه . (اشراف أ. د. حسن الباشا). (89)

القانون المدنى – المغرب

ماء العينين ، حمداتى شبيهنا . مدى تأثر مصادر الالتزام فى قانون الالتزامات والعقود المغربى بالفقه الإسلامى .– الرباط : دار الحديث الحسنية ، 1986.- دكتــوراه . (اشراف : أ. د. محمد فاروق النبهان) . (90)

القدس – تاريخ

اليعقوب ، محمد سليم . ناحية القدس الشريف فى الفترة ما بين 10-16 الأردن : كلية الآداب قسم التاريخ الجامعة الأردنية ، 1986.- ماجستير. (اشراف أ. د. عدنان البخيت) . (91)

القرآن – إعراب

توامه ، عبد الجبار . الفعل فى القرآن الكريم .– حلب : كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة حلب ، 1986.- ماجستير .– (اشراف : د . مصطفى جطل) . (92)

القرآن – تفسير

عقل ، أبو الفتوح حسن إبراهيم . التفسير الأدبى المعاصر للقرآن الكريم .– المنصورة : كلية اللغة العربية جامعة الأزهر ، 1986.- دكتوراه . (93)

القرآن – غريب

أبو حسن ، حلمى السيد . تحقيق ودراسة

كتاب قنعة الأريب فى تفسير الغريب .- القاهرة : كلية اللغة العربية جامعة الأزهر ، 1986.- ماجستير . (94)

الكندى - فلسفته

الكملوت ، محمد . الإنسان فى فلسفة الكندى .- الأردن : كلية الآداب قسم الفلسفة الجامعة الأردنية ، 1986.- ماجستير . (95)

الماوردى - فكره

عبد الواحد ، محمد . الماوردى : دراسة فى فكره النظرى والعملى .- الأردن : كلية الآداب قسم الفلسفة الجامعة الأردنية ، 1986.- ماجستير . (96)

الموصل - تاريخ

أحمد ، عبد الجبار حامد . الحياة العلمية فى الموصل فى عصر الأتابكة 521-660 . الموصل : كلية الآداب جامعة الموصل ، 1986.- ماجستير . (اشراف : د . صلاح الدين أمين طه) . (97)

النكاح (فقه)

كونى ، عبد الرحمن بن عوف . الشروط فى النكاح .- المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، 1406-1986.- ماجستير . (98)

اليعمرى - ترجمته

الراوتدى ، محمد . الحافظ أبو الفتح اليعمرى - حياته وآثاره وتحقيق أجوبته .- الرباط : دار الحديث الحسنية ، 1986.- دكتوراه . (اشراف أ. د عائشة عبد الرحمن) (99)

اليهودية

على ، سعيد عطية . النبى الياهو وآثره فى الفكر الدينى اليهودى .- القاهرة : كلية اللغات والترجمة جامعة الأزهر ، 1986.- ماجستير (اشراف د . ألفت محمد جلال ، د . عبد الرازق أحمد قنديل) . (100)

بحوث

الاستثمار

الأمين ، حسن عبد الله . كيفية احتساب عائد حسابات الاستثمارات من الوجهة الشرعية .- 6 ص . فى ندوة البركة الرابعة للاقتصاد الإسلامى (1986: الجزائر) .(101)

حمدى ، عبد الرحيم محمود . أفكار أولية حول تقليل مخاطر الاستثمار الخارجى فى البلاد الفقيرة .- 16 ص فى ندوة البركة الرابعة للاقتصاد الإسلامى (1986: الجزائر) .(102)

الأظافر

خواجى ، يحى ناصر . تقليم الأظفار على ضوء التراث النبوى والعلوم الطبية. فى المؤتمر العالمى الرابع للطب الإسلامى (1986: كراتشى) .(104)

البنوك الإسلامية

حمود ، سامى . أصول حساب النفقات وقسمة الأرباح فى إلبنوك الإسلامية 25 ص . فى ندوة البركة الرابعة للاقتصاد الإسلامى (1986: الجزائر) (105)

حقوق الطفل

البار ، عدنان أحمد . استثمار التعاليم الإسلامية فى تثبيت حقوق الطفل . فى المؤتمر العالمى الرابع للطب الإسلامى (1986: كراتشى) .(106)

الحمل

البار ، محمد على . مدة الحمل أقله وأكثره فى الشرع والطب والقانون . فى المؤتمر العالمى الرابع للطب الإسلامى (1986: كراتشى) . (107)

الخنثى

ابن الخوجه ، محمد الحبيب . الخنثى بين الطب والفقه الإسلامى . فى المؤتمر العالمى الرابع للطب الإسلامى (1986: كراتشى . (109)

العولى ، سفيان . الأمراض غير الوبائية المصاحبة للحم الخنزير . فى المؤتمر العالمى الرابع للطب الإسلامى (1986: كراتشى) . (110)

ناجى ، أمين . الخنزير والكحول وعلاقتهما بسرطان الكبد . فى المؤتمر العالمى الرابع للطب الإسلامى (1986: كراتشى) . (111)

دوافع السلوك

نجاتى محمد عثمان . دوافع السلوك فى الحديث النبوى . فى المؤتمر العالمى الرابع للطب الإسلامى (1986: كراتشى) . (112)

زواج الأقارب

إبراهيم ، أحمد شوق . زواج الأقارب . فى المؤتمر العالمى الرابع للطب الإسلامى (1986:كراتشى) . (113)

شركات التأمين الإسلامية

الأمين ، حسن عبد الله . بند التحميل فى شركات التأمين الإسلامية .— 4 ص فى ندوة البركة الرابعة للاقتصاد الإسلامى 1986: الجزائر) . (114)

الصحة

أبو ريدة ، محمد عبد الهادى . الصحة البدنية والنفسية فى الإسلام . فى المؤتمر العالمى الرابع للطب الإسلامى (1986: كراتشى) . (115)

الخياط ، هيثم . فقه الصحة . فى المؤتمر العالمى الرابع للطب الإسلامى (1986: كراتشى) . (116)

الصيام

عامر ، إبراهيم محمد . الصيام وأثره على أمراض العين بين الشريعة والطب . فى المؤتمر العالمى الرابع للطب الإسلامى (1986: كراتشى) . (117)

الطب الإسلامى

الندوى ، رشيد أشرف . الأسس العلمية وأهمية الطب الإسلامى . فى المؤتمر العالمى الرابع للطب الإسلامى (1986: كراتشى) . (118)

الطب الإسلامى – مخطوطات

قطاية ، سليمان . مخطوطات الطب الإسلامى . فى المؤتمر العالمى الرابع للطب الإسلامى (1986: كراتشى) . (119)

الطب النبوى

الأشقر ، محمد سليمان . مدى الاحتجاج بالأحاديث النبوية فى الشئون الطبية فى المؤتمر العالمى الرابع للطب الإسلامى (1986: كراتشى) . (120)

الطب النبوى – مخطوطات

أغلو ، أكمل الدين إحسان . المخطوطات التركية فى الطب النبوى . فى المؤتمر العالمى الرابع للطب الإسلامى (1986: كراتشى) . (121)

الطب النبوى – مصادر

أبو غدة ، عبد الستار . أحاديث الطب – خصائصها وتصنيفها وجمعها . فى المؤتمر العالمى الرابع للطب الإسلامى (1986: كراتشى) . (123)

هاشم ، أحمد عمر . التراث الطبى النبوى. فى المؤتمر العالمى الرابع للطب الإسلامى (1986: كراتشى) . (123)

الطب النفسى

كاراجاس ، إحسان . الطب النفسى ونظريته فى الإسلام . فى المؤتمر العالمى الرابعللطب الإسلامى (1986: كراتشى) . (124)

الطبيب المسلم

أبو النور ، الأحمدى . واجبات الطبيب وحقوقه فى الإسلام . فى المؤتمر العالمى الرابع للطب الإسلامى (1986: كراتشى) .(125)

أنوار الحق . دور الطبيب المسلم فى أمة الإسلام . فى المؤتمر العالمى الرابع للطب الإسلامى (1986: كراتشى) . (126)

عبد الجواد ، محمد . الطبيب المسلم بين أحكام القانون الوضعى والشريعة . فى المؤتمر العالمى الرابع للطب الإسلامى (1986: كراتشى) .(127)

عمار ، سليم . دور الطبيب المسلم فى تركيز تعاليم الإسلام . فى المؤتمر العالمى الرابع للطب الإسلامى (1986: كراتشى) . (128)

مسعود ، حمدى . دور الطبيب المسلم فى نشر تعاليم الإسلام . فى المؤتمر العالمى الرابع للطب الإسلامى (1986: كراتشى) . (129)

عسل النحل

اختر ، محمد شعيب . تأثير عسل النحل النقى من بعض أنواع النحل على مستوى الجلوكوز فى الأرنب . فى المؤتمر العالمى الرابع للطب الإسلامى (1986: كراتشى) . (130)

قنديل ، عادل . عسل النحل وعلاقته بأمراض الكبد . فى المؤتمر العالمى الرابع للطب الإسلامى (1986: كراتشى) . (131)

العلمانية

زكريا ، فؤاد . الإسلام والعلمانية فى أول مناظرة علنية فى مصر . فى مناظرة الإسلام والعلمانية (1986: القاهرة) (132)

الغزالى ، محمد . الإسلام والعلمانية فى أول مناظرة علنية فى مصر . فى مناظرة الإسلام والعلمانية (1986: القاهرة) . (133)

القرضاوى ، يوسف . الإسلام والعلمانية فى أول مناظرة علنية فى مصر . فى مناظرة الإسلام والعلمانية (1986: القاهرة) . (134)

العلوم الإنسانية – أسلمة

عروة ، أحمد . آفاق إسلامية لفلسفة العلوم الإنسانية . فى ملتقى الفكر الإسلامى العشرين (1986: الجزائر) (135)

غازى ، محمود . حركة توجيه العلوم الإنسانية وجهة إسلامية فى باكستان . فى ملتقى الفكر الإسلامى العشرين (1986: الجزائر) (136)

الندوى ، أبو الحسن على الحسنى . دور الإسلام الثورى البنائى فى مجال العلوم الإنسانية . فى ملتقى الفكر الإسلامى العشرين (1986: الجزائر) (137)

العلوم الإنسانية – تدريس

البوطى ، محمد سعيد رمضان . مشكلة العلوم الإنسانية فى جامعاتنا الإسلامية . فى ملتقى الفكر الإسلامى العشرين (1986: الجزائر) (139)

جارودى ، رجاء . تأملات حول الحاجز الذى أقامته بعض مدارس العلوم

الإنسانية ضد الإيمان بالله والوحى . فى ملتقى الفكر الإسلامى العشرين (1986: الجزائر) . (140)

معروف ، بشار عواد . أصول الفكر فى دراسة العلوم الإنسانية المعاصرة . فى ملتقى الفكر الإسلامى العشرين (1986: الجزائر) . (141)

العلوم الإنسانية – مناهج

أبو ريان ، محمد على . العلوم الإنسانية وأزمة مناهجها المعاصرة فى دراسة نقدية لأسسها وبنيتها اللاهوتية . فى ملتقى الفكر الإسلامى العشرين (1986: الجزائر) . (142)

الفكر السياسى الإسلامى

صديقى ، كليم . فكر المسلمين السياسى وسلوكهم فى ظل الاستعمار .– 36 ص . فى الندوة العالمية عن فكر المسلمين السياسى خلال الحقبة الاستعمارية (1986: لندن) . 143

الكحول

سليمان ، سليمان أحمد . أثر الكحول على نمو الدماغ وعلى فعالية انزيمات الليسوزمات أثناء نمو الدماغ . فى المؤتمر العالمى الرابع للطب الإسلامى (1986: كراتشى) .

(144)

صقال ، محمد عدنان . الكحول وأمراض العظام . فى المؤتمر العالمى الرابع للطب الإسلامى (1986: كراتشى) (145)

على ، فاروق محمد . علاقة الكحول والظواهر غير الطبيعية فى الأيض . فى المؤتمر العالمى الرابع للطب الإسلامى (1986: كراتشى) (146)

الكلاب

حلمى ، عبد الحافظ . الأمراض الزنوسية للكلاب والصحة العامة . دراسة وبائية إسلامية . فى المؤتمر العالمى الرابع للطب الإسلامى (1986: كراتشى) . (147)

مساهل ، فاروق . تحريم الكلاب فى الإسلام . فى المؤتمر العالمى الرابع للطب الإسلامى (1986: كراتشى) (148)

الوضوء

شحاته ، مصطفى أحمد . علاقة الوضوء بحماية الجسم من الأمراض . فى المؤتمر العالمى الرابع للطب الإسلامى (1986: كراتشى) (149)

الوقاية من الأمراض

أحمد ، محمد كامل . الإسلام والوقاية من الأمراض . فى المؤتمر العالمى الرابع للطب الإسلامى (1986: كراتشى) (150)

مقالات

ابن رشد – فلسفته

حمادة ، طراد كنج . الحلال والوجوب فى الفلسفة وعلوم المنطق عند القاضى القرطبى الفيلسوف أبو الوليد ابن رشد .— المنتقى .— س 3. ع 1 1986-1406 ص 87 -96- (151)

ابن سينا

الغيطانى ، جمال . ابن سينا يتحدث عن نفسه .— العربى .— س 29 ع 336 1986-1407 ص 44-47- (152)

أبو هريرة

الندوى ، محمد صدر الحسن . أبو هريرة رضى الله عنه « صحابى مظلوم ومفترى عليه » -5- البعث الإسلامى مج 30. ع 7 ربيع الثانى 1406 /نوفمبر ديسمبر 1985 ص 68-75. (153)

الإجماع (أصول فقه)

فيض الله ، محمد فوزى . على هامش حجية الإجماع (٢) . الوعى الإسلامى .— س 23. ع 264 ذو الحجة 1406- أغسطس 1986 ص 19-23. (154)

إدريس ألوما

الغنيمى ، عبد الفتاح مقلد . رجال نشروا الإسلام فى قلب القارة الإفريقية الماى إدريس ألوما سلطان برنو 979-1011/1570-1603 .— الفيصل .— س 10. ع 114 ذو الحجة 1406- أغسطس — سبتمبر 1986ص31-34 (155)

الاستثمار

شحاته ، حسين حسين . مشكلة قياس عوائد الاستثمارات فى المصارف الإسلامية وأسس محاسبية مقترحة لحلها .— الاقتصاد الإسلامى .— س 6. ع 65 ربيع الثانى 1407- ديسمبر 1986 ص 28-34. (156)

عمر ، محمد عبد الحليم . أولويات الاستثمار فى المنهج الإسلامى . الاقتصاد الإسلامى ع 60 ذوالقعدة 1406-يوليو 1986 ص 32-40, ع 61 ذو الحجة 1406- أغسطس 1986 ص 9-15. (157)

إسلاميات – كشاف

كشاف المقالات الإسلامية .— المنتقى .— س 3. ع 1 1406-1986 ص 159-168. (158)

أطفال الأنابيب

السبهلى ، محمد برهان الدين . طفل الأنبوب والشريعة الإسلامية ، تعريب : نعمان الدينم الندوى .— البعث الإسلامـــــى .— مج 31. ع 1 رمضان 1406- مايو ويونيو 1986 ص 70-74. (159)

الاغتراب

القاضى ، على . ظاهرة الاغتراب .– البعث الإسلامى .– مج 30. ع 7 ربيع الثانى 1406- نوفمبر – ديسمبر 1985 ص 20-29.
(160)

الأقليات الإسلامية

الاصلاحى ، سلطان أحمد . دور الأقليات المسلمة المنشود فى ضوء الكتاب والسنة (2) ، تعريب : محمد رضى الإسلام الندوى .– البعث الإسلامى .– مج 31. ع 1 رمضان 1406- مايو ويونيو 1986 ص 75-82.
(161)

حلاوى ، محمود . دور المساجد والمراكز الإسلامية فى مجتمع الأقلية المسلمة (1) الفكر الإسلامى س 15 ع 8 ذو الحجة 1406- آب 1986 ص 60-65.
(162)

طمانو ، سلبادا . التربية لدى الأقليات الإسلامية – تطوير النظام التعليمى عند المسلمين بالفلبين .– الإسلام اليوم .– ع 4 رجب 1406- إبريل 1986 ص 29-32.
(163)

محمود ، جمال الدين محمد . الأقليات الإسلامية المشكلات الثقافية والاجتماعية .– الفكر الإسلامى .– س 15. ع 6 رمضان – شوال 1406- مايو 1986 ص 33-43.
(164)

أهل بيت النبى – بيلوجرافيا

الطباطبائى ، عبد العزيز . أهل البيت عليهم السلام فى المكتبة العربية .– تراثنا .– س 1. ع 3 (1406) ص 38-58-38.
(165)

بجاية – تاريخ

بلقاسم ، مولود قاسم نايت . بجاية الإسلام لقنت أووروبة الرياضيات بلغة العروبة .– الثقافة .– س 15. ع 89 ذو الحجة – محرم 1405-1406 سبتمبر – أكتوبر 1985 ص 28-45.
(166)

البنوك الإسلامية

زعير ، محمد عبد الحكيم . من يحمى أموال المودعين بالبنوك الإسلامية ؟ .– الاقتصاد الإسلامى .– س 6 ع 64 ربيع الأول 1407- نوفمبر 1986 ص 16-26.
(167)

مقارنة بين البنوك الإسلامية والبنوك غير الإسلامية .– الاقتصاد الإسلامى .– س 6. ع 64 ربيع الأول 1407 – نوفمبر 1986 ص 27-30.
(168)

البنوك الإسلامية – ببليوجرافيا

عطية ، محيى الدين . الفكر المصرفى الإسلامى فى عام 1404.- عالم الكتب س 7. ع 3 محرم 1407- سبتمبر 1986 ص 331-349.
(169)

البيرونى

علی ، سید رضوان . البیرونی ومنهجه فی البحث التاریخی .— الدراسات الإسلامية .— مج 21. ع 2 رجب — رمضان 1406- إبریل — یونیو 1986 ص 1-18. (170)

التاريخ – فلسفة

الكيلانى ، إسماعيل . غياب المنهج فى التفسير المذهبى للتاريخ .— الأمة . س 6 ع 72 ذو الحجة 1406- أغسطس 1986 ص 52-55. (171)

التربية

الجمالى ، فاضل . دور التربية القرآنية فى تغيير ما بالأنفس . الفكر الإسلامى س 15. ع 7 ذو القعدة 1406- تموز 1986 ص 19-25. (172)

كحالة ، زهير . من الآثار التربوية للآية القرآنية .— الوعى الإسلامى .— س 23. ع 267 ربيع الأول 1407- نوفمبر 1986 ص 8-14. (173)

التعليم العالى

عويس ، عبد الحليم عبد الفتاح . وسائل تربية شباب الجامعات إسلامياً وإعدادهم لخدمة الأمة (3).- البعث الإسلامــى .— س 31. ع 4 ذو الحجة 1406- أغسطس وسبتمبر 1986 ص 42-54. (174)

التوحيد

بكوش ، محمد فتحى . أثر عقيدة التوحيد فى هدم سلطات الاستبداد .— رسالة الجهاد .— س 5. ع 46 سبتمبر 1986 ص 136-145. (175)

مزيان ، عبد المجيد . أمانة التوحيد والإنسانية فى الفكر الإسلامى المعاصر .— الثقافة .— س 15. ع 89 ذو الحجة — محرم 1405- 1406/ سبتمبر — أكتوبر 1985 ص 15-25. (176)

الندوى ، أبى الحسن على الحسنى . عقيدة التوحيد وأثرها فى الحياة .— البعث الإسلامى .— مج 30. ع 7 ربيع الثانى 1406 — نوفمبر — ديسمبر 1985 ص 10-19. (177)

التوراة

السعدى ، محمد . حول موثوقية التوراة.— رسالة الجهاد ، الحلقة 1: س 4. ع (1986/1) ص 105-113, الحلقة 2: س 4. ع 41 (1986/2) ص 137-145. (178)

توزيع الدخل

شلبى ، محمد . الزكاة وأثرها على توزيع الدخل . ناجى الشربينى على خليل البنوك الإسلامية . ع 48 رمضان 1406- يونيو 1986 ص 35-41. (179)

الثعالبى – الأشباه والنظائر

الضامن ، حاتم صالح . كتاب الأشباه والنظائر المنسوب إلى الثعالبى .– المورد .– مج 15: ع 2(1406-1986) ص 169-180. (180)

الحرية

مخلوف ، محمد عزيز . الحرية فى الفكر العربى الإسلامى .– المنار .– س 2. ع 18 (يونيو – حزيران 1986 ص 118-127. (181)

حسان بن ثابت

الندوى ، سعيد الأعظمى . حسان بن ثابت الأنصارى وشعره الإسلامى -7- – البعث الإسلامى .– مج 30. ع 7 ربيع الثانى 1406- نوفمبر – ديسمبر 1985 ص 76-86. (182)

حقوق الإنسان

أبو ناجى ، شوقى محمود . حقوق الإنسان .– الوعى الإسلامى .– س 23. ع 265 محرم 1407- سبتمبر 1986 ص 30-37. (183)

الحوالات المالية

الجندى ، محمد الشحات . الحوالة كضمان فى المعاملات الإسلامية.– البنوك الإسلامية .– ع 48 رمضان 1406- يونيو 1986 ص 42-46. (184)

خطبة الجمعة

محمد ، عماد محمد . خطبة الجمعة فى العالم الإسلامى . ملاحظات لابد منها .– الأمة .– س 6. ع 72 ذو الحجة 1406- أغسطس 1986 ص 40-43. (185)

الخلافة

محمود ، خالد . تصور الخلافة فى ضوء القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة وآراء العلماء فى ضوء الكتاب والسنة .– الدراسات الإسلاميـــة .– مج 21. ع 2 رجب – رمضان 1406- إبريل – يونيو 1986 ص 19-57. (186)

المودودى ، أبو الأعلى . من الخلافة إلى الملك .– المنتقى .– س 3. ع 1 1406-1986 ص 103-141. (187)

دائرة المعارف الإسلامية

الجندى ، محمد . سالم اليافعى يكشف لمنار الإسلام سموم دائرة المعارف الإسلامية .– منار الإسلام .– س 11. ع 12 ذو الحجة 1406- أغسطس 1986 ص 113-123- (188)

الدولة

شفيق ، منير . الإسلام ومواجهة الدولة الحديثة .– المنتقى .– س 3. ع 1 1406-1986 ص 51-85. (187)

الدولة العثمانية

الجميل ، سيار . طبيعة الحياة الاجتماعية فى المشرق والمغرب العربيين خلال الفترات العثمانية.— المستقبل العربى. س 9. ع 92 اكتوبر 1986 ص 167-183. (190)

الديون الخارجية

خرابشة ، عيد عبد الحميد . نظرة الإسلام للديون الخارجية وأثرها على الدول النامية ، القروض معناها ونظرة الإسلام إليها .— الاقتصاد الإسلامى ع 62 محرم 1407- سبتمبر 1986 ص 40-47. (191)

الرافعى ، مصطفى صادق

البجاوى ، عبد الرحمن . قيم إسلامية فى أدب الرافعى .— الوعى الإسلامى.— س 23. ع 267 ربيع الأول 1407- نوفمبر 1986 ص .93-98. (192)

الروداني – صلة الخلف

حجى ، محمد . صلة الخلف بموصول للروداني -6- مجلة معهد المخطوطات العربية .— مج 29. جـ 2 شوال 1407- يوليو – ديسمبر 1985 ص 433-569. (193)

الزواج

سالم ، عبد المجيد . دعوى إبطال زواج بين مسلم ويهودية بتهمة اكتساب الجنسية .— الفكر الإسلامى .— س 15. ع 2 (1406/5-1986/2) ص 52-62. (194)

السنة النبوية

الفنجرى ، محمد شوقى . السنة النبوية هل خُدِمَتْ ؟ .— الفكر الإسلامى .— س 15. ع 10 (صفر 1407- اكتوبر 1986 ص 23-29. (195)

سيد قطب

السيد ، مصطفى كامل . الجذور الفكرية للحركة الإسلامية سيد قطب والحركة الإسلامية المعاصرة .— المنار .— س 2. ع 18 يونيو – حزيران 1986 ص 36-45. (196)

سيناء

عبد الرحيم ، محمد عبد المقصود . سيناء أرض الفيروز (فى بلاد الله) .— الفـــيصل .— س 10 ع 113 ذو القعدة 1406- أغسطس 1986 ص 4-12. (197)

الشيخوخة – مؤتمرات

شرف ، موسى صالح . حلقة رعاية المسنين فى الإسلام .— منار الإسلام .— س 11. ع 10 (1406/10-1986/6) ص 34-54. (198)

الطلاق

الندوى ، محمد أكرم . نفقة المطلقة المسلمة

فى الفقه الإسلامى فضيلة الشيخ مجاهـد الإسلام .- البـعث الإسلامى .- س 30. ع 6 ربيع الأول 1406- أكتوبر ونوفمبر 1985 ص 68-80. (199)

العالم الإسلامى

الغنوشى ، راشد . العالم الإسلامى .. والاستعمار الحديث .- المنتقى .- س 3. ع 1 (1406-1986) ص 145-148. (200)

العقود

الإبراهيم ، محمد عقلة . حكم إجراء العقود بوسائل الاتصال الحديثـة ، الهاتف- البرقية- التلكس فى ضوء الشريعة والقانون .- مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية .- س 3. ع 5 شوال 1406- يوليو 1986 ص 79-139. (201)

علم الخلية

الفقى ، محمد عبد القادر . الخلايا أعظم المعامل الكيميائية فى الوجود .- منار الإسلام .- س 11. ع 12ذوالحجة 1406- أغسطس 1986 ص 47-53. (202)

علم الفلك

الشريف ، عدنان . بين القرآن الكريم وعلم الفلك . الحلقة الثالثة . الفكر الإسلامـى .- س 15. ع 8 ذو الحجة 1406-آب 1986 ص 38-45. (203)

الشريف ، عدنان . ببين القرآن الكريم وعلم الفلك « الأرض فى المنظار الفلكى والقرآنى » الحلقة الخامسة .- الفكر الإسلامى .- س 15. ع 10 صفر 1407- أكتوبر 1986 ص 30-37. (204)

علم الكيمياء

عبد العزيز ، محمد الحسينى . المسلمون وعلم الكيمياء .- الوعى الإسلامى س 23. ع 265 محرم 1407- سبتمبر 1986 ص 94-99. (205)

العلم والعمل

شناوى ، فهمى . ضرورة الربط بين العلم والفعل .- البعث الإسلامى .- س 31. ع 4 ذو الحجة 1406- أغسطس وسبتمبر 1986 ص 13-22. (206)

العلوم السياسية

عباده ، عبد اللطيف . المبادىء السياسية والسنة النبوية (4).- البـعث الإسلامى .- مج 30- ع 6 ربيع الأول 1406- أكتوبر ونوفمبر 1985 ص 37-52.(5) ع 7 ربيع الثانى 1406- نوفـمبر وديسمبر 1985 ص 33-41. (207)

على بن أبى طالب – نهج البلاغة

الآملى ، حسن حسن زاده . مقدمة فى مصادر نهج البلاغة .– تراثنا .– س 1 ع 5 (1406-1986) ض 12-24.
(208)

الميلانى ، على . أهل البيت– عليهم السلام فى نهج البلاغة .– تراثنا .– س 1. ع 5 (1406-1986) ص 125-147.
(209)

غراب ، أحمد – الشخصية الإنسانية

غنيم ، كارم السيد . الشخصية الإنسانية فى ضوء القرآن الكريم تأليف الدكتور/أحمد عبد الحميد غراب .– الوعى الإسلامى .– س 23. ع 265 محرم 1407- سبتمبر 1986 ص 113-123.
(210)

الفقه الشيعى

السبحانى ، جعفر . تطور الفقه عند الشيعة فى القرنين الرابع والخامس، كتاب المهذب للقاضى ابن البّراج .– تراثنا .– س 1. ع 2 (1406) ص 15-34.
(211)

الفقه المالكى

خالد ، حسن . صورة عن المذهب المالكى والمذاهب الأخرى .– الفكر الإسلامى .– س 15. ع 10 صفر 1407- أكتوبر 1986 ص 11-14.

(212)

الفكر السياسى

شناوى ، فهمى . الإسلام وأصول الحكم .– البعث الإسلامى .– س 31. ع 8 جمادى الأولى 1406- يناير وفبراير 1986 ص 38-48. (213)

فلسفة الحضارة

عبد الحميد ، حسن . محاولة فى نظرية الحضارة الإسلامية : الحضارة الإسلامية من الممارسة العفوية إلى المرحلة العلمية . المجلة العربية للعلوم الإنسانية . س 6. ع 22 ربيع 1986 ص 6-45. (214)

النجار ، حسين فوزى . الإسلام وفلسفة الحضارة .– منبر الإسلام .– س 45. ع 3 ربيع الأول 1407- نوفمبر 1986 ص 94-99. (215)

القرآن – ترجمة

أبو جابر ، جابر . القرآن وترجماته فى روسيا .– العربى .– س 29. ع 336 صفر 1407- نوفمبر 1986 ص 23-29. (216)

الندوة العالمية حول ترجمات معانى القرآن الكريم .– رسالة الجهاد .– س 4. ع 44 مايو 1986 ص 78-83. (217)

القرآن – تفسير

البيومى ، محمد رجب . التفسير الموضوعى للقرآن .– التضامن الإسلامى .– س 41. ع 8 صفر

1407- أكتوبر 1986 ص 30-39 (218)

القيعى ، محمد عبد المنعم . التفسير الموضوعى للقرآن الكريم -2- منبر الإسلام - س 45. ع 3 ربيع الأول 1407- نوفمبر 1986 ص 22-26 (219)

النقشبندى ، محمد عمر العزى . أنوار البيان فى تفسير القرآن .- الرسالة الإسلامية .- س 20. ع 196-197 ذو الحجة 1406- محرم 1407- أغسطس - سبتمبر 1986 ص 107-113 (220)

القرآن - المحكم والمتشابه

فرحات ، أحمد حسن . معانى المُحْكَم والمتشابه فى القرآن الكريم .- مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية. س 3. ع 5 شوال 1406- يوليو 1986 ص 140-208. (221)

القرآن والعلم

منصور ، فاروق . القرآن منهج للدين والعلم .- التربية .- ع 79 محرم 1407- سبتمبر 1986 ص 85-88 (222)

القرصنة

الصالح ، صبحى . القرصنة فى المفهوم الإسلامى .- الفكر الإسلامى .- س 15. ع 6 رمضان - شوال 1406- مايو 1986 ص 50-55. (223)

القفقاس

الشيخ ، سليمان . فسيفساء اللغات والناس فى بلاد القفقاس .- العربى .- س 29. ع 337 ربيع الأول 1407- ديسمبر 1986 ص 68-91. (224)

القواعد الفقهية

الميس ، خليل . القواعد الفقهية الكلية ومقاصد الشريعة .- الدراسات الإسلامية .- س 20. ع 4 محرم - ربيع الأول 1406- أكتوبر - ديسمبر 1985 ص 76-97. (225)

القومية

عبد اللاوى ، محمد . مفهوم القومية ومفهوم الأمة فى الفكر الإسلامى الحديث والمعاصر .- المنتقى .- س 3. ع 1 (1406-1986) ص 9-50. (226)

القومية العربية

سيف الدولة ، عصمت . عن العروبة والإسلام . المنابر : ع 4 حزيران- يونيو 1986 ص 107-109 (محمود جواد) . (227)

فضل الله ، محمد حسين . الإسلام يعتبر العروبة ساحته الفضلى التى تحمل بساطته ووجدانه . المنابر : ع 3 (آيار/مايو 1986) ص 11-24 (228)

القومية والأممية

التميمى ، طاهر جاسم . الإسلام والقومية

الإسلام والأمية (عبد الله سلوم السامرائي).— المستقبل العربي.— س 9. ع 92 (أكتوبر 1986) ص154-166. (229)

القوى العاملة

سند ، عرفة متولى . تخطيط القوى العاملة بين المؤيدين والمعارضين فى الفكر الإسلامى .— الاقتصاد الإسلامى. ع 60 ذو القعدة 1406- يوليو 1986 ص 5-9. وع 61 ذو الحجة 1406- أغسطس 1986 ص 16-25. (230)

الكويت — مساجد

عبد الله ، عبد الغنى محمد . المساجد القديمة فى الكويت .— العربى .— س 29. ع 237 ربيع الأول 1407- ديسمبر 1986 ص 147-155. (231)

المخطوطات — تحقيق

شاكر ، أحمد محمد . دليل المحقق للنصّ العربى (5) - البصائر .— س 2. ـَ ، 86,'1) ص 171-189. (232)

مولوى ، أسد . نظرات فى فن التحقيق .— تراثنا .— س 1. ع 3 (1406) ص 8-13 (233)

المخطوطات — فهارس

الحسينى ، السيد أحمد . مخطوطات مكتبة فحول القزوينى : قزوين — إيران.— تراثنا .— س 1. ع 2 (1406) ص 65-95. (234)

المسرح

دفع الله ، طاهر . فى المسرح الإسلامى .— المشكاة .— س 2. ع 6,5 شوال 1406- يونيو 1986 ص 96-110. (235)

صالح ، حكمت . فى المسرح الإسلامى : شيء عن الموت (2).- المشكاة .— س 2. ع 6,5 شوال 1406- يونيو 1986 ص 80-95. (236)

المَسْرَحيات

خليل ، عماد الدين . الظن والإثم (مسرحية ذات فصل واحد).— الوعى الإسلامى .— س 23. ع 271 (1407/7-1987/3) ص 114-123 (237)

المسلمون فى الاتحاد السوفيتى

ساعاتى ، يحيى محمود . المسلمون فى الاتحاد السوفيتى .— الفيصل .— س 10. ع 114 ذو الحجـــة 1406- أغسطس — سبتمبر 1986 ص 41-45 (238)

المسلمون فى أوروبا

احصائيات وملاحظات عن المهاجرين المسلمين فى بعض البلدان الأوروبية .— المنتقى .— س 3. ع 1 (1406-1986) ص 97-101. (239)

المسلمون فى فرنسا

شاكر ، محمود . الفتح الإسلامى فى فرنسا

.— الفيصل .— س 10. ع 114 ذو الحجة 1406- أغسطس — سبتمبر 1986 ص 22-27. (240)

المسلمون فى فرنسا

جيليارد ، جاك . ملف الإسلام فى فرنسا (2) (ترجمة : مروان جردلى).— الفكر الإسلامى .— س 15. ع 9 محرم 1407- سبتمبر 1986 ص 64-71 (241)

المسلمون فى موريتانيا

المحسى ، حسين . فى موريتانيا آفاق إسلامية .— منار الإسلام .— س 12. ع 1 المحرم 1407- سبتمبر 1986ص 50-63. (242)

النشوء والارتقاء

الدروز ، أ . ه . النظريات العلمية ونظرية التطور . ترجمة أورخان محمد على. الأمة .— س 6. ع 72 ذو الحجة 1406- أغسطس 1986 ص 60-63. (243)

النفاق والمنافقون

حفنى ، عبد الحليم . الإسلام .. وخطر النفاق .— الهداية .— س 10. ع 109 ربيع أول 1407- نوفمبر1986 ص 52-58. (244)

النقد الأدبى

خليل ، عماد الدين . شىء عن ضوابط النقد الإسلامى .— المشكاة .— س 2. ع 6,5 شوال 1406- يونيو 1986 ص 12-19. (245)

لغزيوى ، على . نحو منهج إسلامى فى النقد الأدبى (4).- المشكاة .— س 2. ع 6,5 شوال 1406- يونيو 1986 ص 29-39. (246)

الهجرة النبوية

البدرى ، شاكر . العبرة فى الهجرة .— الرسالة الإسلامية .— س 20. ع 196-197 ذو الحجة 1406- محرم 1407- أغسطس وسبتمبر 1986 ص 49-55. (247)

البر ، عبد الرحمن عبد الحميد أحمد . الهجرة المباركة دروس فى التخطيط والتنظيم .— منار الإسلام .— 12. ع 1 المحرم 1407- سبتمبر 1986 ص 6-11. (248)

الفخرانى ، محسن إسماعيل . نحن والهجرة. منار الإسلام . س 12. ع 1 المحرم 1407- سبتمبر 1986 ص 12-17.

(249)

الوحدة

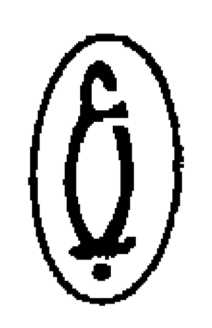
الندوى ، أبو الحسن على الحسنى . الوحدة العقائدية الحضارية العالمية .— البعث الإسلامى .— س 30. ع 6 ربيع الأول 1406- أكتوبر ونوفمبر 1985 ص 10-14. (250)

من

قائمة منشورات

دار البحوث العلمية

Scientific Research House



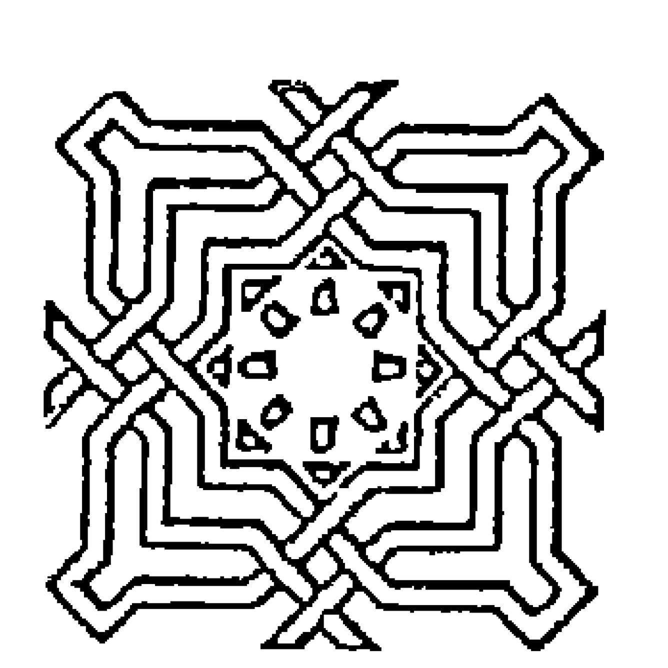
١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م

اسم الكتاب	المؤلف أو المترجم	سنة الطبع	عدد الصفحات	القياس (سم)	السعر (د.ك)
الإخوان المسلمون	ترجمة: د. محمود أبو السعود	١٩٨٠	٥١٢	٢٤x١٧	٣ر –
أضواء على معالم في الطريق	سالم البهنساوي	١٩٨٥	٣٥١	٢٤x١٧	٢ر –
الأطروحات الإسلامية دليل ببليوجرافي	محيي الدين عطية	١٩٨٣	٩٥	٢٤x١٧	١ر٢٥٠
الإيمان كما يصوره القرآن والسنة	د. علي عبدالمنعم عبدالحميد	١٩٧٨	٤٠٨	٢٤x١٧	٢ر –
بحوث المؤتمرات الإسلامية دليل ببليوجرافي	محيي الدين عطية	١٩٨٣	١٢٥	٢٤x١٧	١ر٥٠٠
تيسير التجويد مع شريط للتدريب ط٤	عبدالوارث سعيد	١٩٨٦	٩٥	١٩x١٤	١ر٢٥٠
الحكم وقضية تكفير المسلم (مجلد) ط٣	سالم البهنساوي	١٩٨٥	٣٨٨	٢٤x١٧	٢ر –
دراسات في الفقه الجنائي الإسلامي	د. عوض محمد عوض	١٩٨٣	٤٢٧	٢٤x١٧	٣ر٥٠٠
دعاة لا بغاة	د. علي جريشه	١٩٨٤	٢٢٨	٢٤x١٧	١ر٥٠٠
دليل الحاج	حسن أيوب	١٩٨٠	١٣٢	١٦x١١	–ر٥٠٠
دور الحركة الإسلامية في تصفية الاقطاع	محمد مورو قرقر	١٩٨٠	٩٠	١٩x١٤	–ر٥٠٠
دين ودولة	د. محمد علي جريشة	١٩٧٩	١٤٠	١٩x١٤	–ر٦٠٠
ذكرياتي مع جماعة المسلمين (التكفير والهجرة)	عبدالرحمن أبو الخير	١٩٨٠	٢٠٨	١٩x١٤	١ر –
رعاية الطفولة في الشريعة الإسلامية	د. إيناس عباس إبراهيم	١٩٨٣	٤٠٢	٢٤x١٧	٤ر –
السلوك الإجتماعي في الإسلام ط٣	حسن أيوب	١٩٨٣	٥٢٣	٢٤x١٧	٢ر٥٠٠
السنة المفترى عليها ط٣	سالم البهنساوي	١٩٨٢	٣٢٤	٢٤x١٧	٢ر٧٥٠
العقيدة الإسلامية في مواجهة المذاهب الهدامة	د. محمد رواس قلعة جي	١٩٨٣	٤٢٢	٢٤x١٧	٣ر –
علامات الساعة	جزاع الشمري	١٩٨٣	٨٢	١٩x١٤	–ر٥٠٠
العمل والعمال بين الإسلام والنظم الوضعية المعاصرة	د. سعد المرصفي	١٩٨٠	٣٢٨	٢٤x١٧	٢ر –
فاتحة الكتاب (صحيح الحديث النبوي ومواضع تفسيره)	محمد العفيفي	١٩٨٣	٥٠٩	٢٤x١٧	٣ر –
فقه الدعوة والدعاة	فؤاد الحامد	١٩٨٥	٥٥	١٩x١٤	–ر٢٥٠
القرآن والتاريخ	د. عبدالعزيز كامل	١٩٨٣	١٤٦	١٩x١٤	١ر٥٠٠
قراءات جديدة في السيرة النبوية	د. محمد رواس قلعة جي	١٩٨٣	٤٢٢	٢٤x١٧	٣ر –
قواعد نظام الحكم في الإسلام	د. محمود عبدالمجيد الخالدي	١٩٨٠	٤٣٧	٢٤x١٧	٣ر –
الكتاب الإسلامي دليل ببليوجرافي	محيي الدين عطية	١٩٨٢	١١٠	٢٤x١٧	١ر٢٥٠
مختصر النهاية في غريب الحديث	صلاح الدين حفني	١٩٨٦	١٧٦	٢٤x١٧	١ر٥٠٠
المسلمون بين المطرقة والسندان	د. سعد الدين مصلوح	١٩٨٠	١١٠	١٩x١٤	–ر٥٠٠
معجزة الإسلام التربوية ط٢	د. محمود أحمد السيد	١٩٨٢	١٦٨	١٩x١٤	–ر٨٠٠
المقال الإسلامي دليل ببليوجرافي	محيي الدين عطية	١٩٨٣	١٨٧	٢٤x١٧	١ر٧٥٠
المنافقون وشعب الخلق	حسن عبدالغني	١٩٨١	٣٣٩	٢٤x١٧	٢ر –

دار البحوث العلمية
الكويت
ص.ب ٢٨٥٧ صفاة
كويت – صفاة – 13029
هاتف : ٢٤١٤٢٢٠
٢٤٥٠٧٨٩
برقياً : دار بحوث – كويت
تلكس : ٣٠٢٥٦ تالسوتا

Scientific Research House
KUWAIT
P. O. Box 2857 Safat
13029 - Safat - Kuwait
Tel. 2414220
2450789
Cab. Dar-Bahooth Kuwait
Telex: 30256 TALSUTA KT.

فهرس المؤلفين





مستخلصات أبحاث العام الثانى عشر

صلاح الدين حفنى

الكويت

تقوم المجلة بنشر مستخلصات الأبحاث التى نشرت فى الأعداد الأربعة السابقة خلال العام الثانى عشر لها ، وقد سبق أن نشرت مستخلصات العام الحادى عشر فى العدد ٤٤ . أما الأعوام العشرة الأولى فقد جمعت مستخلصاتها فى العدد الممتاز رقم ٤٠ . وبهذا تكون كافة أبحاث المجلة – منذ صدورها حتى الآن – مغطاة بالكامل .

نظرية المعرفة عند الغزالى

د. عبد الله حسن رزق

تحدث الكاتب فى مقاله عن نظرية المعرفة وتناول بالتفصيل أربع موضوعات تطرق إليها الغزالى فى كتبه .. **الموضوع الأول** هو إمكانية المعرفة : فهناك مفكرين للعلوم والمعارف وحجتهم فى ذلك وجود الخطأ ، الذى قد يكون حسى أو عقلى .. فالأخطاء الحسية تستبين بواسطة العقل إن لم يكن العقل فاسداً ، أما الأخطاء العقلية فتحتاج إلى تحديد قوانين العقل التى تعصمه من الخطأ والمسماة قوانين المنطق .

وقد حاول الغزالى أن يجيب على اعتراضات واشكالات محددة كرذ على منكرى الحقائق والمعارف .

الموضوع الثانى هو مفهوم اليقين . وقد عقد الغزالى مقارنة بين اليقين وبين الشك والظن . وقد عرّف اليقين بأنه إما نفى الشك أو نفى الظن والاحتمال . أما تعريف الشك فهو الوضع الذى يتساوى فيه التصديق والتكذيب بالقضية . وعرف الظن والاحتمال بأنه ميل النفس إلى تصديق القضية أو تصديق نقيضها .

الموضوع الثالث تعرض فيه لتعريف المعرفة والعلم . وقد شرح الكاتب ما أورده الغزالى فى كتابه « المستصفى » حول تعريف المعرفة والعلم وتمييزها عن غيرها

من الأشياء كالجهل والاعتقاد والتقليد والظن ..

الموضوع الرابع تعرض فيه الكاتب لرأى الغزالى فى هل المعرفة نظرية أم مكتسبة ، بالإضافة إلى غيرها من الأمور التفصيلية ..

وقد بين الغزالى هذا الموضوع فى عدد من مؤلفاته من بينها « المنقذ » فذكر أن الإنسان يخلق ونفسه خالية لا علم فيها ، ثم يخلق له الادراك بالاحساس ثم التمييز ثم العقل . وفى كتابه « الاحياء » يقول إن العلوم نظرية غريزية تظهر فى الوجود إذا جرى سبب يخرجها للوجود . إذن للإنسان علم بالقوة هو العلم النظرى المستكن وعلم بالنقل يأتى بحدوث قوة الادراك بالحواس وبقوة التمييز وقوة العقل وبقوة فوق قوة العقل .

وفى كتابه « ميزان العمل » قال : « نفس الإنسان معدن للعلم والحكمة ومنبع لها وهى مركوزة فيها بالقوة فى أول الفطرة وليست بالفعل » ..

بعد ذلك تحدث الكاتب عن أنواع العلوم وتصنيفها وموقف الغزالى منها ..

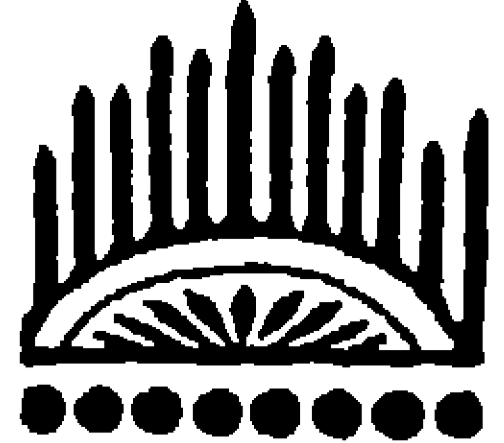
فالغزالى يقسم العلوم إلى شرعية وغير شرعية .. وقسمها فى مواضع أخرى إلى علوم فلسفية وعلوم فقه وعلوم أهل التصرف وعلوم أهل الكلام وعلوم أصحاب مذهب التعليم وعلوم السحر والنجوم ..

واستعرض المؤلف مناهج المعرفة عند مفكرى الإسلام وموقف الغزالى منها : نتحدث عن الفلاسفة والشيعة والمتصوفة وأهل الكلام .

ثم أفرد جانبا لمنهج التفسير فى مجال الشرعيات ، وذكر ما أورده الغزالى حول دلالة المطابقة ودلالة التضمن ودلالة الالتزام وعن الألفاظ المشتركة والمتواطئة والمترادفة والمتزالية والمشكلة والمتشابهة والمستعارة والمنقولة ، وعن المعنى الحقيقى والمجازى وعن الخاص والعام والمطلق والمقيد وعن اقتضاء اللفظ واشارة اللفظ وغيرها ...

ثم تحدث عن المنهج المستخدم فى معرفة الأحاديث الصحيحة فى مجال الشرعيات ، فقسم الغزالى الأحاديث الصحيحة إلى متواترة وغير متواترة ، مع ذكر تفصيلات ... ولهذا المنهج أهمية قصوى فى العلوم الشرعية لأن أدلة الشرعيات بعد القرآن الكريم هى الأحاديث الشريفة ..

ثم تحدث الكاتب عن المنهج السلوكى العملى وهو على حد قول الغزالى للصوفية أرباب الأحوال لا أصحاب الأقوال .. فالغزالى يعتبر أهل التصوف هم وحدهم السالكون لطريق الله ، وأن سيرتهم هى أحسن السير ، وطريقتهم هى أصوب الطرق . وأخلاقهم هى أذكى الأخلاق .



ملاحظات حول الثقافة والمنهج

حيدر آل حيدر

العدد : ٤٦

الصفحات : من ٥ – ١٠

هناك العديد من الدراسات والبحوث التى أعدت لإثبات سبق المسلمين إلى اكتشاف أسس المنهج الاستقرائى ، وفى تفسيره لما حققته هذه البحوث والبواعث التى حفزت إليها ، يقول الباحث إن هناك فئات من الباحثين اتجهت لمصادر التفكير الإسلامى ، وتراث السلف من علماء الإسلام – سواء كانوا فلاسفة أو متكلمين ، أو كانوا علماء فقه وأصول ، أو مفسرين أو محدثين ، أو كانوا علماء فى حقول المعرفة الأخرى كالكيمياء ، والفيزياء ، والرياضيات ، والطب ، والفلك ، لتنقب عن الشواهد والأدلة التى تثبت معارضة التفكير الإسلامى للقياس الأرسطى ، واستبداله بالملاحظة العلمية أحيانا ، وبالتجربة المنظمة أحيانا أخرى ، حيث يقوم الدليل على متابعة المفردات والشواهد الجزئية بحكم عام .

لقد عكفوا على مناهج الفقهاء فى الاستنباط ليجدوا عندهم مبدأ « تجميع القرائن » أساساً فى كثير من أصول وأسس الاستنباط ، وهو فى روحه عملية استقرائية يتابع الفقيه فيها جمع الشواهد الجزئية التى تفضى إلى استنتاج حكم عام .

واتجهوا لابن الهيثم ، والبيرونى ، ونصير الدين الطوسى ، وابن حيان

الكوفى ، والخوارزمى وغيرهم ليجدوهم علماء استقرائيين استخدموا التجربة المنظمة ، وأقاموا على أساسها نظرية العلم .

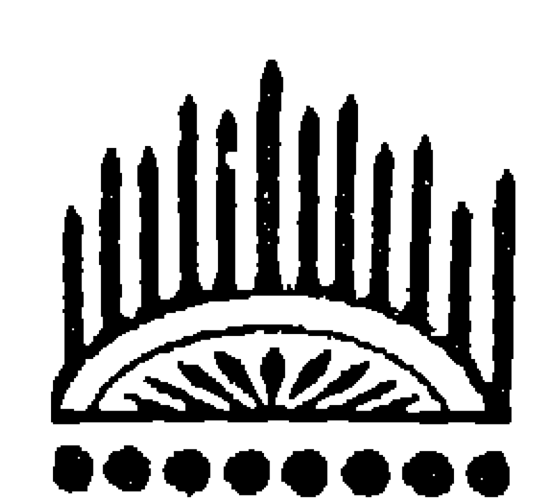
ويصل الباحث إلى أن الغرب تابع وابتدأ الاستقراء من حيث انتهى أجدادنا ، فكان له إنتاج وتطوير فى هذا المجال .. إنتاج يسهم فى حركة العلم ، كما يلعب دوراً عقائدياً خطيراً ، لا يمكن إغفاله فى صراع الفكر المعاصر .

ويرى الباحث أنه يجب علينا أن نهجم على الإنتاج الغربى ، ونمسك بنهاية ما انتهت إليه عقولهم ، فنتحرى ، وسوف نجد على سبيل المثال :

١ — أن مشكلة الاستقراء لا تزال تشطر الغربيين مذاهب وأفكارا .

٢ — أن العقل الغربى لم يصل إلى حل للتفسير المنطقى للأساس الرياضى للاستقراء « حساب الاحتمال » .

ويختتم الباحث بقوله إن عصر الإسلام المتهم لابد أن ينتهى . ولابد أن نواجه الغرب على أساس قاعدة حضارية مستقلة فى هويتها ، ولابد أن يبدأ عصر جديد يكون العقل المسلم فيه عقلاً هادياً ، يملك زمام المبادرة البناءة ، التى تضع مفردات الحضارة المختلفة من أدوات منهجية ومفردات علمية فى موضعها المناسب من البناء الشامل ، ولا يتم ذلك بالمتابعة الهامشية لإنجازات الغرب ، كما لا يتم بإلقاء كل ما أحرزته مدنية الغرب من نتائج .



« المحرفون للكلـم »

الترجمات اللاتينية الأولى للقرآن الكريم وتأثيرها على الترجمات باللغات الأوروبيـة

د . حسن المعايرجى

يستعرض الباحث فى هذه الدراسة الأحداث الكثيرة والمتداخلة التى وقعت فى القرنين الحادى عشر والثانى عشر والتى أدت إلى ترجمة القرآن الكريم إلى اللغة اللاتينية لأول مرة ، ومن هذه الأحداث :

– تاريخ المسيحية فى أوربا خلال الفترة المذكورة .

– تاريخ المسلمين فى الأندلس ، وفى جنوب فرنسا ، وسويسرا .

– تاريخ المسلمين فى صقلية وجنوب إيطاليا وسردينيا وكورسيكا وجزر البليارد .

– تاريخ حملة عبد الرحمن الغافقى ، والتى احتل فيها نصف مساحة فرنسا .

– تاريخ الحروب الصليبية ، وأسبابها وتاريخها .

تلك الأحداث التى مهدت ، وأدت إلى الترجمة الأولى للقرآن الكريم ، والتى كانت نقطة البداية لهجوم فكرى على الإسلام ، استمر منذ كتابتها حتى عصرنا الحاضر .

وهذا الهجوم الفكرى العقيدى كان وما يزال هو الأكثر خطراً وتأثيراً من الحروب العسكرية ، وقد نما وشب حتى وصل مرحلة متطورة فى عصرنا الحاضر ، وهو

هجوم من شعبتين :

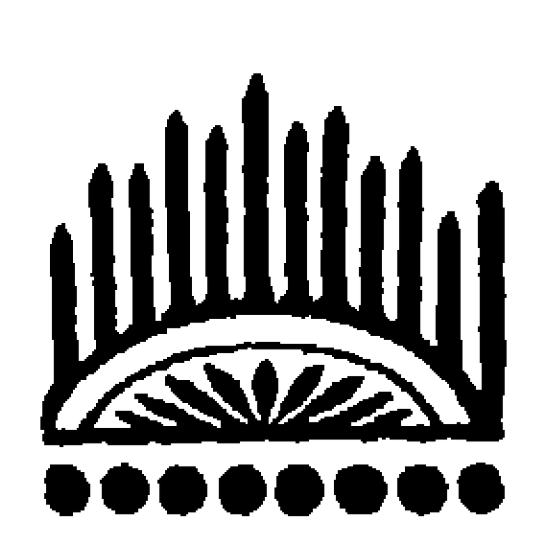
– الشعبة الأولى وهى موجهة إلى الشعوب المسيحية لتحصينها ضد الإسلام الذى انتشر واتسع نفوذه ، وذلك بتشويه صورته وتجريحه ، والقدح فيه ، ونقده ، والتطاول عليه وعلى القرآن الكريم ، مما أدى إلى تكوين جدار سميك من الأفكار السوداء عن هذا الدين الحنيف .

وقد ترجم هذا الهجوم إلى ما يزيد على اثنين وعشرين لغة أوربية ، مما شوه صورته تشويها يكاد يصبح لدى الغربيين من المسلمات .

– أما الشعبة الثانية ، فهى الشعبة الموجهة إلى المسلمين فيما نراه من هجمات تبشيرية على أمة الإسلام ككل ، وعلى الدول الإسلامية ذات الكثافة السكانية العالية على وجه الخصوص .. مثل نيجيريا ، وبنجلاديش ، وأندونيسيا .

وقد أخذ هذا الهجوم العقيدى الفكرى الذى ظهر فجاً بدائياً عند نشأته الأولى على أيدى رهبان دير كلون معتمداً على الأساطير والسباب والترجمات المحرفة لآيات القرآن الكريم ، ثم أخذ يتطور مع السنين حتى أصبح علماً ، بل علوماً لها مدارس ومناهج .

ويعتبر الباحث أن مدارس الاستشراق ، ومناهج الأديان المقارنة ، ومعاهد الدراسات الشرقية فى الجامعات الغربية هى من نتاج هذا الهجوم الفكرى ، ولضمان استمراريته بطرق مدروسة ومخططة .



ملاحظـــات
حول مشروع موسوعة الحديث النبوى

د . محمد سليمان الأشقر

أبدى الباحث فى هذه العجالة ملاحظات حول بحث الأستاذ الدكتور يوسف القرضاوى المنشور بمجلة المسلم المعاصر ، العدد ٤١ ، ص ١١٧ – ١٤٧ ، والذى تناول مشروع موسوعة الحديث النبوى الشريف . وتتلخص هذه الملاحظات فى ثمانية مسائل :

أولا : حول التبويب الموضوعى : فهو يؤيد فكرة التبويب الموضوعى على أن يكون له ترقيم تصنيفى عشرى ، وذلك لسهولة الترتيب العشرى فهماً وتداولاً .

ثانيا : مشتملات الموسوعة : يرى الباحث أن تشتمل الموسوعة الحديثية على جميع الأحاديث النبوية الشريفة ، على اختلاف الروايات والأسانيد والألفاظ .

ثالثا : القبول والرد : يرى أن يؤخذ بعين الاعتبار رأى من ذهب إلى أنه لا يعتمد فى الحديث على ما انفرد به راوٍ واحدٍ فى أى طبقة من طبقات السند ، فإن الحديث إن جاء من طريقين متصلين ، رجالهما ثقات ، ترتفع الثقة به .

ويعتبر النوع الأول وهو ما صح من طريقين فأكثر هو الحديث الذى يعتمد فى بناء الأحكام ، والحلال والحرام ، والفرائض والعقائد ، والأصول والقواعد ، ويبقى ما عداه لمجرد العلم به ، وللرغائب ،

والتاريخ ونحوهما مما لا ينبنى عليه اعتقاد ولا عمل .

رابعا : مراحل العمل : يرى أنه ينبغى أن يسبق المراحل المذكورة فى المشروع خطوات أخرى ، وهى :

١ – حصر الكتب التى ستدخل أحاديثها فى الموسوعة ، وهى الكتب المسندة دون المجاميع والاختيارات غير المسندة كالمطالب العالية وكنز العمال .

٢ – الاختيار من طبعات كل كتاب أو نسخه الخطية ما يكون أصلح للعمل من غيره .

٣ – عمل قائمة برؤوس الموضوعات للموسوعة ، تكون مستوفاة مرقمة بالأرقام التصنيفية .

٤ – عمل ترتيب معين يتقيد به العاملون فى الموسوعة فى جميع الأحاديث عند تعدد رواياتها ، ويفضل الباحث اعتماد التسلسل التاريخى لوفيات أصحاب الكتب المسندة .

خامسا : حول ترقيم الأحاديث : يفضل الباحث استخدام الأنواع الثلاثة من الترقيم فى الموسوعة الحديثية الكبرى ضماناً للاستيفاء الكامل وهذه الأنواع هى :

(أ) ترقيم للقسم والكتاب والباب .

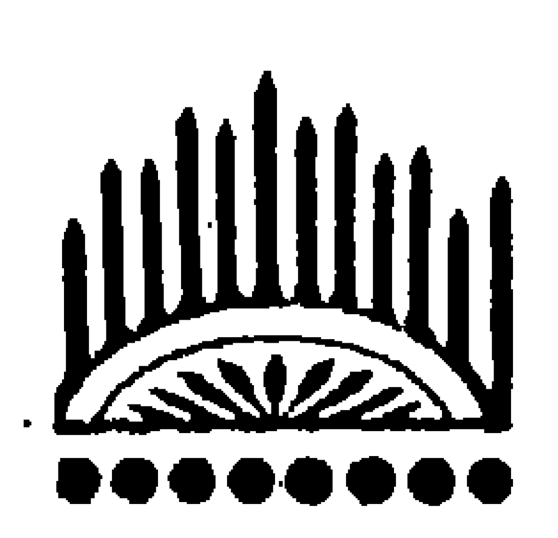
(ب) رقم عام للحديث من أول الموسوعة إلى آخرها .

(ج) ترقيم روايات كل حديث بعد ترتيبها فيما بينها .

سادسا : من يُنسب إليه الحديث : يرى أن تُدرس هذه النقطة بعناية ، وعدم الاكتفاء بالكتب التسعة فقط .

سابعا : حول فهارس الموسوعة : يرى عدم الاكتفاء بذكر أوائل الأحاديث ، وإنما تذكر فقرات متعددة فى الحديث وترتب فى الفهارس .

ثامنا : أورد ملاحظات متفرقة حول التبويب وطرق العزو إلى كتب الحديث ، ويرى أن تشكّل لجان خاصة لدراسة هذه الأمور والإشراف على تنفيذها .



حول الاجتهـــاد

الضرورات والحوافز ووسائـل التحقيق

د . عماد الدين خليل

العدد : ٤٨ ، ص : ٥ – ٢٨

يتضمن هذا البحث أفكارا وملاحظات طُرِحت بمناسبة الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامى المنعقد بالجزائر عام ١٩٨٣ ، فى محاولة لرسم هيكل عمل ، وتصورات حول موضوع الاجتهاد ، ويركز المؤلف فى هذا البحث على بعض النقاط الرئيسية محللاً إياها ومبرراً تصوراته حولها ، ومنها :

١ – حتمية الاجتهاد :

يرى المؤلف أن الاجتهاد فى الوقت الحاضر ضرورة حتمية مع وجود الضمانات والضوابط التى تضمن سلامة الرأى المستخلص بما يتفق وقدسية شريعة الله للناس ، وبما يضمن للشريعة الإسلامية صلابتها وقوتها ويحفظ عليها شخصيتها المميزة .

طبيعة المشكلة :

يرى الباحث أن السبب فى قلة المجتهدين فى العصر الحديث يكمن فى انفصال الشريعة الإسلامية عن واقع الحياة اليومية للمسلمين على مستوى السلطات والشعوب ، ذلك الانفصال الذى نتج عن مجموعة من العوامل المعقدة والمتشابكة

محلية وعالمية ، كادت تحصر دور الإسلام فى العبادات والأحوال الشخصية .

ويدعو المؤلف إلى نوع من الاجتهاد ينصب فيه الاهتمام على تنفيذ حركة اجتهادية تعنى بالقضايا الكبيرة التى لا تزال معلقة تنتظر جواب المجتهد الإسلامى وتتجاوز - مرحلياً - معالجة التفاصيل والجزئيات والمسائل الصغيرة .

الحوافز الإيجابية للاجتهاد :

يرى الباحث بأن الحوافز الإيجابية للاجتهاد ما زالت قائمة كما كانت إلا أنها فى حاجة إلى الانتباه والتركيز لكى تؤتى ثمارها وقد مثلها بمثلث أضلاعه : الحافز الذاتى ، والحافز العقيدى ، وأخيراً الحافز الموضوعى .

وفى ختام البحث يضع الباحث تصوراً عن المنهج المقترح وآفاقه ويركز على أهميته والعناصر المكونة له فى ضوء المعطيات المعاصرة عن الواقع الإسلامى .

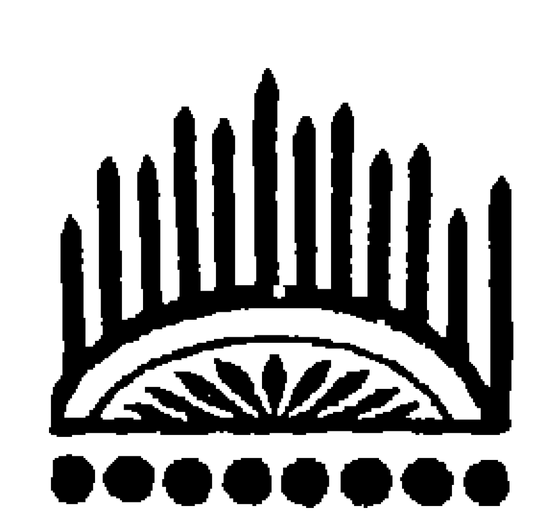
ثم يقدم اقتراحات لتكون نبراساً لمن يضعون المنهج ، منها .

١ - **التخطيط** لفهرسة موسوعية دقيقة وشاملة لمعطياتها الفقهية (التاريخية) حسب الحقول والأبواب والمواضيع ، يعهد بوضعها وتنفيذها - على مراحل زمنية مرسومة - لعدد من الحلقات أو لجان العمل التى يتميز أعضاؤها بكونهم على قدر كبير من التضلّع فى حقول اختصاصاتهم ، فضلا عما يجب أن يتميزوا به من أمانة واخلاص والتزام .

٢ - تحقيق نفس البرنامج السابق بصدد الإنتاج الفكرى الإسلامى الحديث والمعاصر بصفة عامة والذى قد يتضمن الأطروحات الفقهية القيمة والإسهامات الجادة فى حقل الاجتهاد .

٣ - تجاوز مشكلة انقطاع الاجتهاد وتوقفه حقبة من الزمن وملء ذلك الفراغ من خلال مبادئ وشروط يتم الاتفاق عليها ، وفقا لحركة الاجتهاد وتوسيعاً لآفاقها لتستعيد قدرتها على الحضور .

٤ - تصميم خارطة معمارية معاصرة للتصور الفقهى الاجتهادى وآفاقه تستمد عناصرها من نتائج الخطوات السابقة ، وطبيعة التحديات المعاصرة ، مع تحقيق قدر من الوفاق المرن بين النظرية والتطبيق ، مع تجنب التشنج على الجزئيات والتفاصيل الدقيقة .



منهجية التشريع الإسلامى

حسن عبد الله دفع الله الترابى

تعرض الكاتب أولا **للصحوة الإسلامية ودواعى المنهجية المتجددة** فبين أننا قد أصبحنا اليوم فى وضع الذى يريد أن يستعمل التراث الفقهى ويتعامل به لا أن يوقره ويتفاخر به . أصبحنا نرجع إلى أصول الإسلام نتخذها مرجعاً نستبط منها مناهج تهدى حركتنا وتوظف الطاقات الهائلة التى فجرتها الصحوة الإسلامية .

إن رصيدنا الفقهى ما زال فى هذه المرحلة قاصرا على أن يوفى بواقعنا المتجدد ، بعد أن نشأت قطاعات واسعة من الحياة جديدة لا يشملها الفقه التقليدى ولا يغطيها . فالحاجات قائمة اليوم ملحة للاجتهاد والمجتمع المسلم منفتح لتلقى الفقه المتجدد والمتصدون لذلك يتكاثرون وإن كان أكثرهم يؤثر التقيد ويورى فى اجتهاده .

وقد كان لغياب المنهج الهادى الضابط فى عملية الاجتهاد أثر سلبى فى حدوث اضطراب وتعرض اجتهادية من بعض أبناء المسلمين مفكرون ذووا عقائد لا دينية تفننوا فى تزييف المعانى والألفاظ وتحرفها عن مواطنها .. ولا يكفى وجود ضوابط أصول الفقه التقليدية حيث المفتقد هنا هو أصول التفقه فى الدين ومناهج تنزيله على الواقع .

ثم تعرض ثانيا **لنحو منهجية توحيدية استهلالا واعتدالا** فقال إن المنهجية الفقهية أو الشريعة هى بلا شك منهجية توحيدية قوامها الشمول والاحاطة بأبعاد الوجود الكونى وبالبشر أجمعين .

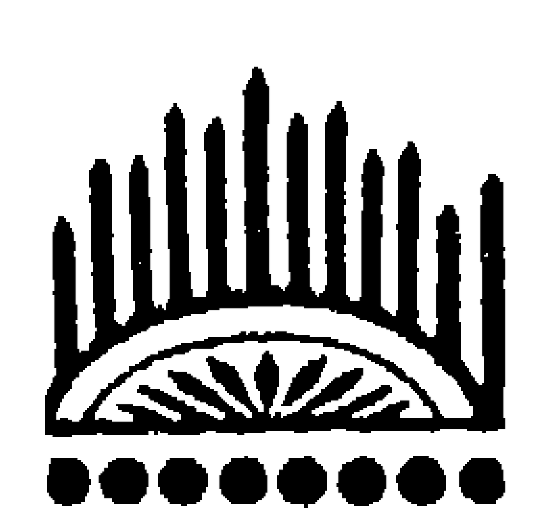
وكان من نتيجة العلل التى أصابت المجتمع المسلم قديماً أن غدت أصول الفقه أنسب للفتاوى الفرعية فى شئون الإنسان وأقل مناسبة للأحكام العامة فغاب بذلك دور أولى الأمر وغابت الشورى وأهملت المصلحة .

وخلص الكاتب إلى أن خير المناهج هو : « ما أحاط بكل العلم المنقول عن الوحى أو المأثور ممن سلف أعمال فكرهم فى النصوص ، وما تفاعل مع ذلك بكل علم معقول يلوح له من النظر أو من التجريب . فذلك منهج تلاوة للنصوص تتصاعد من اللسان إلى البنان والوجدان وإلى واقع العمل .

فالحاجة اليوم داعية إلى منهج أصولى يوحد الوحى والتأمل والتجربة أو النقل والعقل ويطور أدوات ومسالك فى التدبر والاجتهاد تسخر العقل لعبادة الله ببيان حكمته وتهديه دون أن تسد طريقه ..

إذا توطدت الصحوة الإسلامية التى تغشى العالم الإسلامى اليوم فإنها مؤدية قطعاً إلى الاجتهاد .

إن التوحيد الذى يتمثل فى الشمول والاعتدال هو مفتاح الحياة الدينية ومن ثم مفتاح العلم الدينى . فلابد من تجلى المبدأ التوحيدى فى وحدة منهج العلوم قاطبة ثم فى وحدة عناصر المنهجية المختصة بكل علم بعد ذلك .



مستقبل الحج : نظرات أساسية

ضياء الدين سردار

العدد : ٤٦ ، ص ١١ - ٣٠

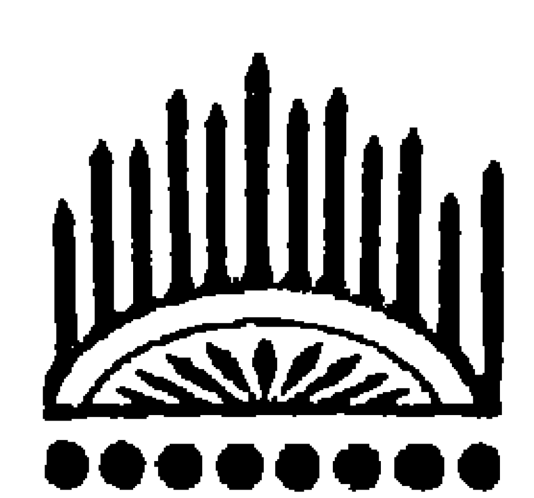
يقارن المؤلف بين ظروف رحلة الحج الآن وظروفها قبل ذلك ، قبل أن تتدخل المدنية الحديثة فى كل شىء ، يقارن بين مكة ومنى وعرفات أيام البساطة وبينهم الآن فى وجود الجسور ، والأنفاق ، والطريق السريعة والحشد الهائل من السيارات ، والبنايات الشاهقة ، والفنادق الضخمة وكيف أثّر كل ذلك على الرصيد الروحى الذى يحققه الحاج من رحلته وكيف أن رحلة الحج تحولت إلى عملية آلية ينال فيها الجهد من الحجيج ما يحول بينهم وبين استشعار المعنى الروحى المقصود من هذه الرحلة أصلاً . فهو يقول عن الحج المثالى :

« يأتى الحجيج إلى مكة ولديهم رغبات وتطلعات : فهم يتوقعون أن يؤدوا حجهم طبقاً للسنة ، ويتمنون أن ينالوا الإشراق الروحى الذى من أجله هجروا متعهم ومباهجهم الدنيوية ، ولديهم العزم والإخلاص على أن يستفرغوا طاقاتهم البدنية حتى تتلاشى ذواتهم ويصبحوا تماماً على النحو الذى أراده الله منهم ، فالحج المثالى فى نظر الحاج هو ذلك الذى يؤدىٰ طبقاً للسنة فى تلك البيئة الجرداء البسيطة والمقدسة ، كما أن من أهداف الحج هو الاطلاع على البيئة التاريخية والروحية للنبى ﷺ كما يستمد منها الحجاج الإلهام ويقووا عقيدتهم ، فالمشى على نفس الطرق التى استخدمها النبى ﷺ يمكن أن يؤدى إلى ترقٍ روحى غير عادى ، أما القيادة وسط

زحامات السيارات ، أو التهادى على الطرق المعبدة ومحاولة تفادى السيارات والبشر فلا تولّد سوى الإجهاد .. ويصل إلى أن الحج المثالى لا يمكن تحقيقه بشكل كامل فى ظروف العصر الحاضر . ويطرح مخططين للحل ، أولهما يسير بالتطورات الحالية إلى نهايتها السخيفة وإن كانت منطقية وتتحول مكة وبيئتها إلى مدينة هائلة تنمو رأسياً ، أما المخطط الثانى فتعرضه أعمال « مركز بحوث الحج » بجامعة « أم القرى » فى مكة ويتلخص فى :

١ - الدعوة إلى منع دخول السيارات إلى بيئة الحج وإلى العمل على إغراء الحجاج بالتنقل راجلين على طرق معدة للمشاة .

٢ - عدم إدخال التقنية المتقدمة والاكتفاء فى مواجهة مشكلة الحج بأبسط الحلول التقنية وأضعفها تأثيراً ، وكذلك بالرجوع إلى الطرز التقليدية فى المبانى بحيث تصبح المحافظة على القاعدة . ويدعو المؤلف إلى البحث لمشكلات الحج عن حلول مستقبلية طويلة المدى ترى الحج على أساس أنه نظام متكامل مترابط الأجزاء والمكونات ترابطاً عضوياً ، وتلتزم بإطار القيود الروحية والمادية التى يفرضها . مع اعتبار الحاج الفرد هو الوحدة الأساسية التى تقوم عليها العملية كلها .



عن الحل الإسلامى
نظرات فى المنهج

محيى الدين عطية

العدد : ٤٨ ، ص :

يدلى الكاتب فى هذه العجالة بدلوه فيما يكتبه المجتهدون المعاصرون أو من يحاولون إيقاظ حركة الاجتهاد المعاصرة ، بحثاً عن حلولٍ لشتى المشكلات الحياتية التى تواجه المجتمعات الإسلامية ، سواء كانت اجتماعية أم تربوية ، اقتصادية أم أخلاقية ، ثقافية أم سلوكية .

وهو إذ يناقش بعض المفاهيم التى يطرحونها ، لا يشكك فى نوايا القوم ، وإنما من قبيل وضع النقاط على الحروف .

الحل الإسلامى :

فعن مفهوم الحل الإسلامى ، بهذا التعريف والتحديد ، نجده يوضح أنه ليست ثمة مشكلة واحدة مطروحة على الساحة الإسلامية ، بل هى مشاكل متعددة متباينة ، تحتاج إلى حلول مختلفة . وحتى لو اقتصر الأمر على مشكلة واحدة فالأمر يتطلب لها حلاً فى مصر يختلف عن حلها فى باكستان ، وعن حلها فى المغرب وهكذا ، وذلك يخضع لعدة عوامل متشابكة تتضافر جميعاً لتشكل نوع الحل المناسب والمطلوب لكل منطقة وكل قوم .

وحتى تلك الحلول التى يرتضيها الناس حلاً لمشاكلهم فى زمن ما قد لا تصلح لزمن آخر ، إذ أنها من قبيل الاجتهادات والوسائل التى تتغير بتغير آراء الناس وظروفهم .

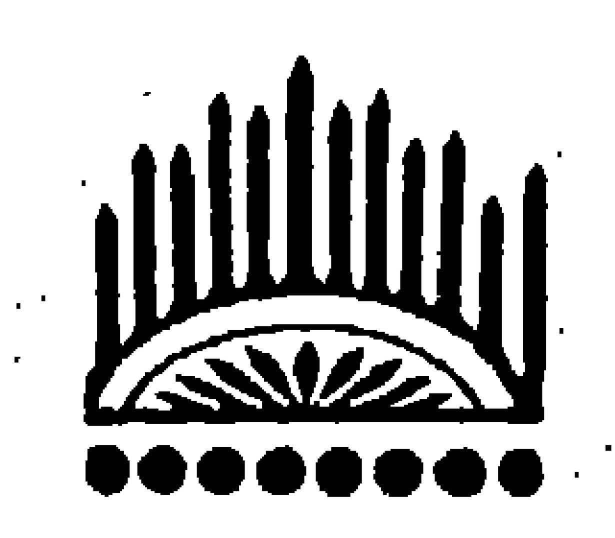
كما يعترض الكاتب على وصف الحل بكلمة « إسلامى » إذ أنه من المفروغ منه أن المسلمين عندما يبحثون عن حلول لمشاكلهم إنما يستهدون بالكتاب والسنة ، وتظل هذه الحلول قابلة للتجربة والانحراف والخطأ وعرضة للتبديل والتطوير والقبول والرفض لأنها اجتهادات بشرية وحلول بشرية . ويربأ الكاتب بالإسلام أن يوضع فى صف واحد للمقارنة مع الاجتهادات البشرية أو غيرها .

التجربة من الواقع :

يناقش الكاتب بهذا الصدد تصور الأستاذ فهمى هويدى عن الحل الإسلامى الذى يطرحه ابتداء من مقالات نشرها فى جريدة الأهرام ، واستشهد فيها بآراء لابن تيمية ، والعز بن عبد السلام ، والقرافى والشاطبى وابن عابدين ثم بعض آراء المعاصرين .

يدعو الكاتب إلى وضع حلول من خلال المشاكل الآنية ومن داخلها على ضوء المعطيات المعاصرة التى تكتنف كل مشكلة على حدة ، أما تلك الحلول التى نجدها فى التراث فهى حلول طرحها أصحابه لحل مشاكل زمانهم ، وقد صلحت لذلك ، وهو بهذا الصدد يستشهد بآراء بعض المعاصرين من أمثال الدكتور إبراهيم دسوقى أباظه فى كتيبه عن « استراتيجية التنمية بين الأصالة والتقليد » (القاهرة : الاتحاد الدولى للبنوك الإسلامية) . وكذلك بالأستاذ مالك بن نبى فى مقدمة كتابه « المسلم فى عالم الاقتصاد » (بيروت : دار الفكر ، ١٩٧٩) .

ويخلص إلى ضرورة تحرك الكتاب الإسلاميين لوضع منهج يتحركون فيه من الواقع وليس من التراث ، وأن يدخلوا البيت حاملين أدوات العمل ، وألا يقفوا خارجه رافعين راية « الحل الإسلامى » .



ماذا يكتب الإسلاميون

محيى الدين عطية

العدد : ٤٥ ، ص ٥ - ١٠

يتمنى الكاتب فى هذا المقال أن يرى كتاب العربية بصفة عامة ، والذين يكتبون للإسلام بصفة خاصة أن يتصدروا قائمة الكتاب ، ويتفوقوا على أقرانهم فى هذا الزمان - كما تفوق آباؤهم وأجدادهم من قبل - منهجاً ومنطقاً ومضموناً .

كما يتمنى أن يكون حملة ذلك الدين القيّم هم عمالقة الفكر والأدب والفلسفة والاجتماع ، وأنهم حين يمسكون بالقلم ، يدركون خطورة ما يفرضه عليهم موقعهم .

ويرى الكاتب أن السمة العامة لمعظم الأدبيات الإسلامية الحرص الشديد لدى البعض على أن يختلف عن الآخرين ، وعلى أن يتحصن خلف جدار فكرى ولغوى منيع ، وعلى أن يعمد - قدر طاقته البلاغية - إلى الإيحاء بأنه يقول شيئاً جديداً ، وإلى أن ثمة فروقاً كبيرة بين مقولاته ومقولات الآخرين ، فضلا عن الرغبة التى تتملك بعض الأقلام الإسلامية إلى الإحساس بالتعالى على المقولات العلمانية ، من أحد جوانبها - وإلى العزوف عن التعمق الواعى فى قضايا الإنسان المعاصر ، لما يتطلبه من جهد وممارسة ومعاناة من جانب آخر .

كما يشير الكاتب إلى تفشى ظاهرة الانتشار السريع لكلمة « إسلامى » التى يصيغ بها معظم الكتاب نتاج فكرهم ليغرى بها أصحاب المصالح فى النشر والتوزيع .

وفيما يتعلق بانتشار العديد من الأقسام العلمية – من التى تضيف صفة الإسلامى – فى جامعاتنا ، فإن ذلك قد دفع بعدد من المتخصصين إلى الإسراع فى تغطية المناهج المطلوبة ، أو إنشائها من العدم ، وقد أقبلوا على ذلك بدوافع متعددة ، مما نتج عنه سيل من الكتب الجامعية ، التى تفتقر إلى الحد الأدنى من المستوى العلمى المفترض تقديمه إلى الطلاب ، فضلا عن أنها وقفت عاجزة عن مواكبة حركة التأليف الجامعى ذات التاريخ العتيد ، أو المترجمة عن الفكر العالمى المتطور .

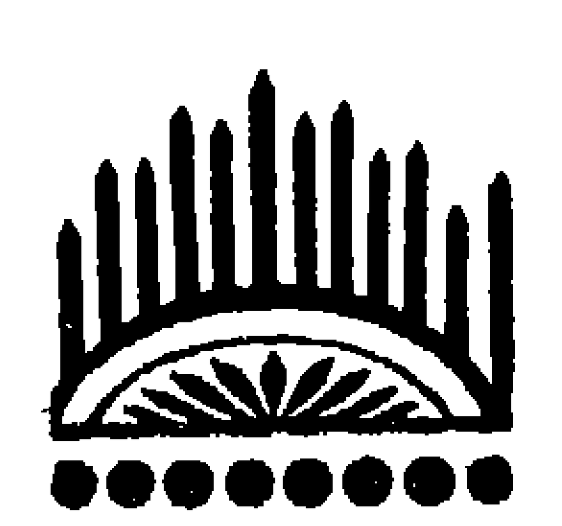
كما يدعو المؤلف أصحاب الأقلام الإسلامية إلى التصدى للمشكلات الواقعية ، بدلاً من الهروب المقنّع خلف عموميات يسلّم بها الجميع .

ويضع الكاتب تصوره عن أسلوب علاج بعض المشكلات الملحة مثل إصلاح نظام التعليم والوضع الاقتصادى المتردى .

وعن أسلوب الحوار الذى ينتهجه المفكرون الإسلاميون فيما بينهم فللكاتب عليه ملاحظات : احترام رأى الغير ، وافتراض أن هناك آراء أخرى وليس رأياً واحداً ، والتزام الموضوعية فى الحوار ، والدخول إلى لب المشاكل كلها بدلا من إضاعة الوقت فى مساجلات لا طائل وراءها .

ويحمّل الكاتب الناشرين وأصحاب الدوريات العلمية نصيباً من المسئولية بقدر قناعتهم بدورهم فى صناعة الكتاب .

وختاما يدعو الكاتب أصحاب الأقلام لأن يقفوا وقفة مخلصة بينهم وبين أنفسهم . مستحضرين أمانة الكلمة – أخلاقياً وعلمياً وحضارياً – قبل أن يطلوا على قرائهم بشىء جديد . وعندئذ يمكن أن يحدث التغيير .



الفكر الاجتماعـــى
فى الكتابات الإسلامية الحديثـة

أحمد النيفر

العدد : ٤٨ ، ص ٢٩ – ٤٧

يناقش المؤلف مسألة تطور الفكر الاجتماعى الإسلامى من خلال آراء بعض الكتاب المعاصرين أمثال : محمد قطب وفهمى هويدى وباقر الصدر ، وكذلك من خلال أقوال القدامى أمثال : الشاطبى وابن تيمية .

ويواكب المؤلف مسيرة حركة الاصلاح الاجتماعى الإسلامى ويرى أن عموم المصلحين فى المشرق والمغرب منذ القرن الماضى قد ركزوا على أن انحطاط أحوال المسلمين يرجع إلى عاملين أساسيين هما :

١ – التحريف والبدع التى لحقت بالإسلام .

٢ – طبيعة الأنظمة السياسية السائدة والجائرة .

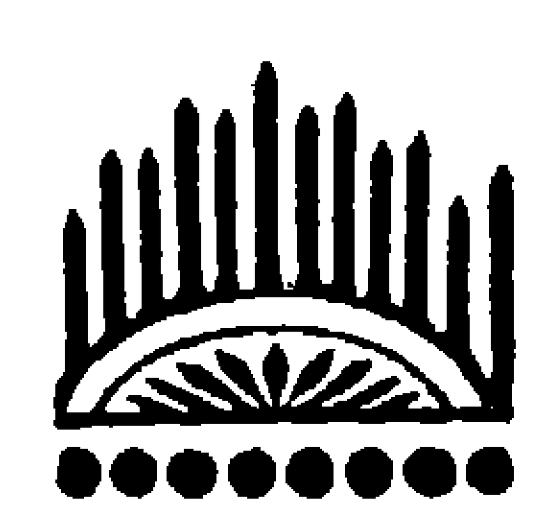
كما يرى أن رواد الإصلاح قد اختصروا المسألة فى أن مشكلة المسلمين واحدة فى حقيقتها إذ أنهم قد اعتبروا أن السياسة والدين يمثلان مشكلة ، حلها موجود فى النصوص الدينية ، على شرط أن تفسّر بطريقة عقلية متسعة الفكر لا بطريقة ضيقة الأفق .

ويستعرض المؤلف بعض الحركات الإصلاحية وأفكارها وآراء المصلحين فى بعض البقاع الإسلامية مثل الحركات الإصلاحية على يد الشيعة فى إيران ، وجهود السنّة فى تركيا وآراء عبد الرحمن الكواكبى ، ورفيق العظم ، وعبد القادر المغربى ، وشكيب أرسلان وعبد الرحمن البزاز ، إذ ربط هؤلاء جميعا بين المسألة السياسية والأوضاع الاجتماعية كسبب لانحطاط المسلمين ، وطالبوا جميعا بمحاربة الفقر أولا وإنشاء نوع من المعيشة الاشتراكية ، أو على حد تعبير الكواكبى فى شعاره « معيشة الاشتراك العمومى » .

ويعتبر المؤلف أن هذه الحقبة هى المرحلة الأولى للفكر الاجتماعى الحديث الذى تميّز بتقرير مجموعة من المفاهيم العامة ، بعضها مستند للتجربة الإسلامية الأولى فى عصر الرسول ﷺ ، ثم خلفائه الراشدين رضى الله عنهم ، وبعضها مستوحى من التيارات الاشتراكية الأوربية الحديثة من أجل إقامة تعايش عادل بين الأثرياء والفقراء فى ظل نظام اقتصادى موجه من قبل الدول الإسلامية المتحررة من النفوذ الأجنبى والقادرة على تحقيق التقدم الحضارى .

ينتقل بعد ذلك إلى استعراض إسهامات الإسلاميين فيما بين الأبعينيات والخمسينيات على المستوى العقائدى النظرى ، وفى مجال الثروة : من يملكها وكيف يتم التصرف فيها ، وذلك من خلال أقوال : سيد قطب وعبد القادر عودة ، ومحمد الغزالى ، والبهى الخولى ، ومصطفى السباعى ، والقرضاوى .

وفى نهاية البحث يقدم ملخصا عن مسيرة الحركات الإصلاحية الاجتماعية الإسلامية وأهم آراء المصلحين الاجتماعيين الإسلاميين ، فى القديم والحديث .



الدين وقضايا التطور الاجتماعى فى مصــــر

رفعت سيد أحمد

العدد : ٤٥ ، ص : ١٠١ - ١١٦

تتناول هذه الدراسة علاقة النظام السياسى الناصرى تجاه بعض قضايا التطور الاجتماعى ، إدراكاً وسلوكاً وذلك انطلاقا من قناعة مؤداها أن معرفة التاريخ هى الخطوة الأولى لخلق التصور المستقبلى . وقد اختار الباحث هذه الفترة لأنه يعتقد أنها من أخصب فترات التاريخ المصرى والعربى تجاه العديد من القضايا الاجتماعية والسياسية ، وأن قضية « الدين والدولة » هى واحدة من أهم هذه القضايا التى لم تحسم بعد .

وهذه الدراسة سوف تدور على محورين :

أولا : موقع الدين فى عملية التعليم خلال الفترة (١٩٥٢ - ١٩٧٠) .

ثانيا : الدين وقضايا الأحوال الشخصية خلال نفس الفترة .

فيما يتعلق بالمحور الأول للدراسة ، يقرر الباحث أن النظام السياسى قد نظر إلى قضية التعليم كجزء من عمليات التنمية الاجتماعية التى واكبت حركته بامتداد الفترة المذكورة ، وكان للحكم آنذاك رؤيته الخاصة تجاه هذه القضية ، وقد توزعت تلك الرؤية على مستويات ثلاث :

المستوى الأول :والتعليم فيه يمثل أداة

لتحقيق تكافؤ الفرص بين قطاعات المجتمع والقوى المختلفة حتى لا يحدث ما أسموه بالانفصال بين الشعب والمثقفين .

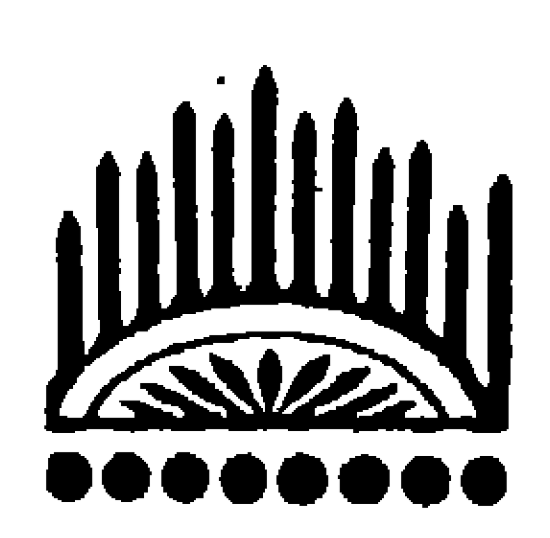
المستوى الثانى : يصبح التعليم فيه أداة لعملية التنشئة السياسية خاصة وأن المجتمع يعيش عمليات تغيير اجتماعى ، وتحديث شورى ، والتى يجب أن تتواكب معها جميع أدوات عملية التنشئة السياسية والتى يأتى التعليم فى مقدمتها .

المستوى الثالث : يصير التعليم فيه أداة من أدوات الحراك الاجتماعى ، فيساهم التعليم فى التفاعل بين الطبقات القائمة ، وتكوين طليعة من المتعلمين والمثقفين المنتمين لكل هذه الطبقات والتى كانت أوّل من أيد الثورة فى بداياتها .

وقد أورد الباحث جدولاً كان قد أعده عن التعليم فى المراحل الثلاث : الابتدائية ، والاعدادية ، والثانوية ، خلال الفترة (١٩٥٢ - ١٩٧٠) .

ثانيا : النظام السياسى وقضايا الأحوال الشخصية :

يقول الباحث : إن البعض يثير بشأن موقف النظام السياسى من قضايا الأحوال الشخصية والتى تشمل قضية المرأة ، وتحديد النسل ، والقوانين المتعلقة بالأحوال الشخصية - افتراضا مفاده أن ثمة عقد غير مكتوب قام بين السلطة ورجال الدين يقضى بألا يقترب النظام السياسى من قضايا الزواج والطلاق والميراث فى مقابل إطلاق يده فى باقى الأمور السياسية والاجتماعية ... ويقول الباحث : إن هذا الافتراض غير صحيح على إطلاقه ... ويحاول إثبات ذلك من خلال قضية المرأة ، وقوانين الأحوال الشخصية ، ويخلص إلى أن موقف ثورة يوليو من قضايا التطور الاجتماعى كان منحازاً فى قراراته إلى فئات الشعب الفقيرة .



الجامعات : وتنمية العالم الإسلامى

د . عبد المنعم محمد بدر

العدد : ٤٦ ، ص : ٦٧ – ٩٠

تهدف هذه الدراسة إلى بيان الدور الذى يمكن للجامعات الإسلامية أن تقوم به فى خدمة مجتمعاتها . ووصولا إلى الهدف المنشود ، فإن الدراسة تسير فى اتجاهات أربعة :

أولها : نبذة موجزة عن التنمية فى علاقتها بالجامعة .

ثانيها : بيان دور الجامعة فى خدمة المجتمع .

ثالثها : محاولة وضع تصور لما ينبغى أن تقوم به جامعاتنا الإسلامية فى خدمة مجتمعاتها .

رابعها : إشارة إلى بعض العقبات التى تقف حجر عثرة فى طريق أداء جامعاتنا لدورها المنشود .

أولا : نبذة عن التنمية :

للتنمية تعريفات كثيرة . فهى « زيادة موجبة ومرغوبة – فى فرص حياة بعض الناس دون نقصانها من بعض آخر فى نفس الوقت ونفس المجتمع » . وهى « التغيير الاجتماعى الإرادى الموجبى والهادف إلى الوصول بالمجتمع إلى خيره ورفاهيته » . وهى « التغيير الاجتماعى الذى تقدّم من خلاله أفكار جديدة فى النسق الاجتماعى بهدف تطوير أحوال الناس وتوفير الخير الاجتماعى لهم » . كما أنها هى « التحريك العلمى المخطط لمجموعة العمليات الاجتماعية

والاقتصادية لتحقيق التغيير المستمر » .

ثانيا : دور الجامعة فى خدمة المجتمع :

لقد حددت معظم الاتجاهات العالمية التى تعاملت مع هذا الموضوع الدور الذى ينبغى أن تؤديه الجامعة لخدمة مجتمعاتها فى مثلث متساوى الأضلاع يمثل كل ضلع منه عنصراً رئيسياً وهى :

١ - تأمين المعارف - عن طريق إجراء البحوث والدراسات .

٢ - نقل هذه المعارف - عن طريق العملية التعليمية .

٣ - الإفادة من هذه المعارف - طريقاً إلى خدمة المجتمع .

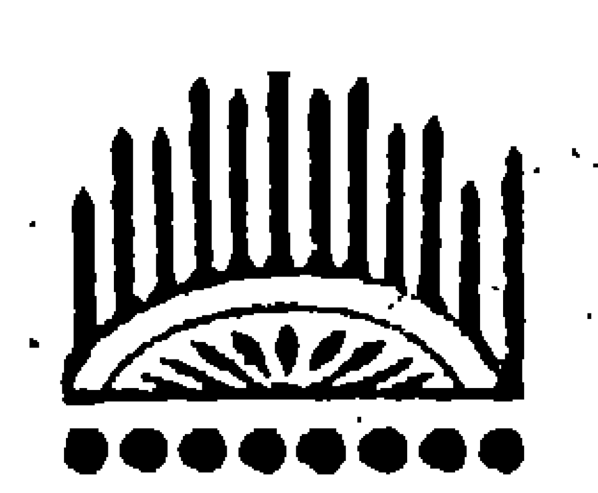
ثالثا : الجامعات وتنمية العالم الإسلامى :

لا يختلف دور الجامعات الإسلامية فى خدمة المجتمع وتنميته عن ذلك الدور الذى تقوم به الجامعة فى خدمة المجتمع ، إلا أنه نظراً لكون هذه الجامعات فى كيانات متميزة من جهة ومعايشتها لأوضاع وظروف نامية من جهة أخرى فإن هذا يوسع من مسئولياتها كما يزيد من صعوبة دورها .

رابعا : عقبات فى الطريق :

يلخص المؤلف العقبات فى : عدم توافر الإمكانات ، عدم توافر المناخ السياسى الحر ، الوضع الاجتماعى ، البناء الجامعى .

إلا أن المرونة وعدم الجمود يشكلان أمراً حيوياً بالنسبة للعمل الجامعى كله ، ولا تعنى المرونة البعد عن الأصالة الإسلامية كما لا يمكن أن تعنى التهاون والتسيب أو التدخل فى شئون الآخرين .



قراءة اقتصادية جديدة للزكاة

د . محمد صحرى

العدد : ٤٨ ، ص : ٧٥ – ٨٤

يدعو الباحث إلى وجوب صياغة نظرية اقتصادية للزكاة تكون من الإحكام بحيث تحولها من مجرد صدقة يمنحها الغنى للفقير ، إلى جهاز ضريبى قوى قادر على استيعاب كل المتغيرات الاقتصادية .

ومن أجل ذلك فهو يدعو إلى قراءة الزكاة قراءة اقتصادية عميقة ، لاستلهام الحكم التى قصدها الشارع الحكيم فى فرضها .

ويناقش الباحث فى هذه الورقة مقولتين رئيسيتين :

أولاهما : الزكاة تزكية اقتصادية للمال .

ثانيتهما : ثبات أو تعدد قيمة أنصبة الزكاة ومعدلاتها .

فبالنسبة **للمقولة الأولى** يدلل الباحث على أن الزكاة تعمل على تنمية رأس المال الذى استخلصت منه ، حيث أن الجزء المُنفق كزكاة على رأس المال يعود إليه على شكل أرباح ومن ثم يوسع من قاعدته .

كما أن الزكاة – من جهة أخرى – تضطر رأس المال المكتنز إلى الخروج ، والمساهمة فى الدورة الإنتاجية كمورد استثمارى يعمل على توسيع القاعدة الإنتاجية للاقتصاد المتين الذى يرفع من حجم الدخول الموزعة وبالتالى من الأرباح

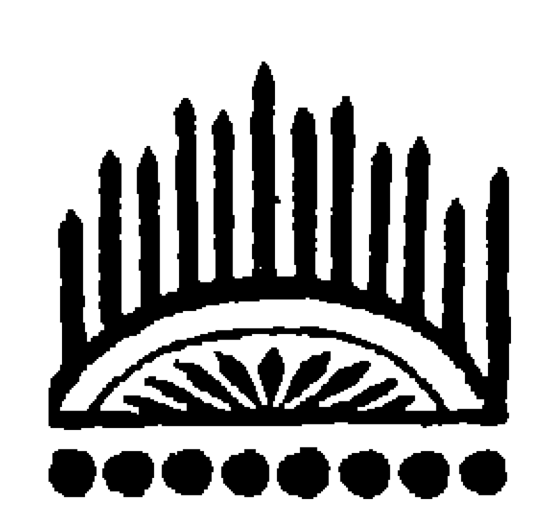
وهذا ما يطلق عليه الباحث (التزكية عبر الإنتاج) .

وهناك نوع آخر من التزكية ناتج عن الإنفاق نتيجة لتحويل الزكاة لجزء من دخول الأغنياء إلى الفقراء الذين بدورهم ينفقونه فى الاستهلاك وهذا ما يسميه الباحث (التزكية عبر الإنفاق) .

أما **المقولة الثانية** فى البحث والتى تدور حول ثبات أو تعدد قيمة أنصبة الزكاة فإن الباحث يخلص إلى أن النصاب والتكلفة والسعر (سعر الزكاة) ، يشكلون مجتمعين (منظومة ثلاثية) منسجمة ، ومتماسكة ، فإذا سحبنا أى عنصر من العناصر المكونة لها ، اختل المنطق العام للمنظومة . فإذا أردنا إجراء مقارنة بين الأنصبة الزكوية لتحديد مدى تساويها ، وجب أن نجريها بين « المنظومات الثلاثية » (نصاب ، تكلفة ، سعر) للأوعية الزكوية التى نريد مقارنتها ، وليس بين الأنصبة الزكوية معزولة عن منظوماتها التى تنتمى إليها .

• ويستنتج أن أسعار الزكاة واحدة وليست متعددة إذا اعتبرنا عنصرى التكلفة وتركيبة الوعاء الزكوى .

ويشير فى ختام البحث إلى أن سعر الزكاة وإن كان نسبياً إلا أن نسبيته يمكن اعتبارها « نسبية تصاعدية » ، إذ أن إعفاء ما دون النصاب من الزكاة (الدخول المتدنية) يمكن اعتباره « تصاعدية » غير مباشرة .



أسهام الإسلام
فى الفكر السياسى العالمى

خالد م . إسحق

العدد : ٤٥ ، ص : ٣٣ – ١٠٠

يبدأ الباحث بالحديث عن اسهامات الغرب فى مجال المعرفة والعلوم والتقنية ، وفى مجال المؤسسات السياسية والقيادية ، وفى مجال السياسة ، وهو موضوع البحث ، لخص اسهامات الغرب فى المؤسسات السياسية التى كانت ديمقراطية دستورية ذات توجهات هدفها تحقيق الرفاهية ، وترتكز على عدة نقاط :

١ – فكرة سيادة القانون .

٢ – ضمان الحقوق الإنسانية التى أشهرها الحرية والمساواة « الإخاء » .

٣ – مجالس نيابية منتخبة يحكمها رأى الأغلبية .

٤ – نظام الأحزاب .

٥ – النسق التكرارى للانتخابات .

٦ – ضمان عملية الديمقراطية من خلال تواجد مجالس القضاء الأعلى وذلك فى التراث الأنجلو أمريكى .

ينتقل الباحث بعد ذلك إلى الحديث عن النظرية السياسية فى الإسلام ، ويضع نقاط لتفهمها بطريقة أفضل بوضعها فى داخل السياق الأكبر لرؤيتها للعالم وكذلك للمجال الأخلاقى ، وتتلخص هذه النقاط فى :

١ – إن الإنسان لم يولد فى الخطيئة

بل خلق فى أحسن تقويم .

(القرآن ٩٥ : ٤)

٢ - إن البشرية بكل محدداتها وميلها للسقوط هى محل تكريم الخالق .

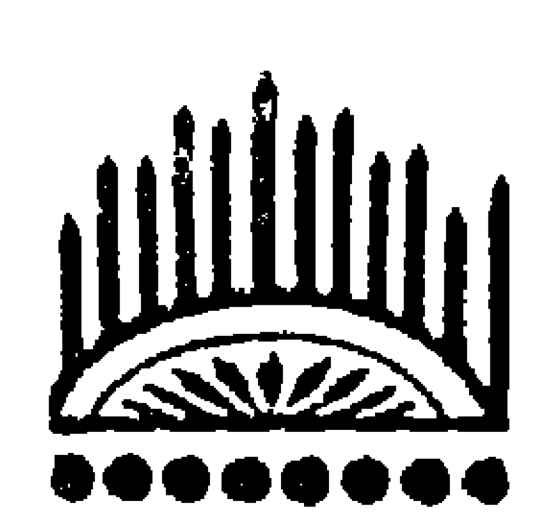
(القرآن ١٧ : ٧٠)

٣ - إن الشخص المؤمن حقاً هو الذى يحقق الصلة الصحيحة مع خالقه ومع الكون من حوله طبقاً لما جاء فى الوحى ، وله أعلىٰ درجة يمكن أن ينالها بشر . واستشهد فى ذلك بخطبة الرسول ﷺ فى حجة الوداع .

ويقول الباحث إن مبدأ التوحيد يأتى كأساس للنظرية السياسية الإسلامية ، وهو مبدأ يعنى إيماناً بالله الخالق الهادى الصمد الأحد الذى بيده الحساب يوم الدين .

ومن مقتضيات مبدأ التوحيد أنه ما من مشرِّع إنسانى داخل المجتمع المسلم يستطيع أن يدعى لنفسه السلطة فى أن يشرِّع كامل المحتوى القانونى والأخلاقى لأى أمر رسمى .

أما عن السياسة فى القرآن الكريم فيقرر الباحث أن القرآن يؤكد على تداخل الارتباط بين الوحدة الحياتية السياسية والاقتصادية والأخلاقية والروحية ويمدنا بإطار شامل يجب علينا أن تستوعبه فى ضوء التكامل الكلى لحاجات الإنسان الروحية والاجتماعية والبدنية وكذلك طموحاته ، ويسعى لتحقيق الأمن من خلال : الأسرة ، ورابطة الدم ، وعلاقة الجيرة المتينة ، والهيئات العامة التى ترعى مصالح المجتمع بأسره .



الجوانب المحاسبية لعلاقة وصور التعاقد بين البنك الإسلامى وأصحاب الودائع

د . كوثر الأبجى

عدد : ٤٧ ، ص : ٧٩ - ٩١

تناقش الباحثة فى هذه الدراسة الجوانب المحاسبية للتكييف الفقهى لعلاقة البنك الإسلامى بأصحاب ودائع الاستثمار .

تذكر الباحثة أن المعاصرين قد اختلفوا بخصوص وضع البنك بالنسبة لأصحاب الودائع إلى رأيين :

الرأى الأول : يرى أن البنك يعتبر مضارباً بالنسبة لأصحاب الودائع .

الرأى الثانى : يرى أن البنك يعتبر وكيلاً عن أصحاب الودائع .

فبالنسبة للرأى الأول ، وهو اعتبار البنك مضارباً بالودائع فإن ذلك يقتضى استغلال البنك للأموال المقدمة إليه مقابل حصة شائعة من أرباحها - وهذا الرأى قد انقسم بدوره إلى اتجاهين :

الأول : يرى ضرورة محافظة البنك على وضعه كوسيط يقوم بتجميع المدخرات وإعادة تقديمها مرة أخرى للمجتمع الاقتصادى فى صورة مضاربة - وهنا يتشابه البنك الإسلامى فى وضعه مع البنوك التقليدية .

أما الاتجاه الثانى ، فهو يؤيد قيام البنك

الإسلامى بالنشاط الاستثمارى المباشر – وتستعرض الباحثة القنوات المتاحة لتوظيف الموارد وهى :

١ – إنشاء مشروعات مباشرة .

٢ – إنشاء مشروعات بالاشتراك مع الغير .

٣ – التمويل بالمشاركة .

٤ – التمويل بالمرابحة .

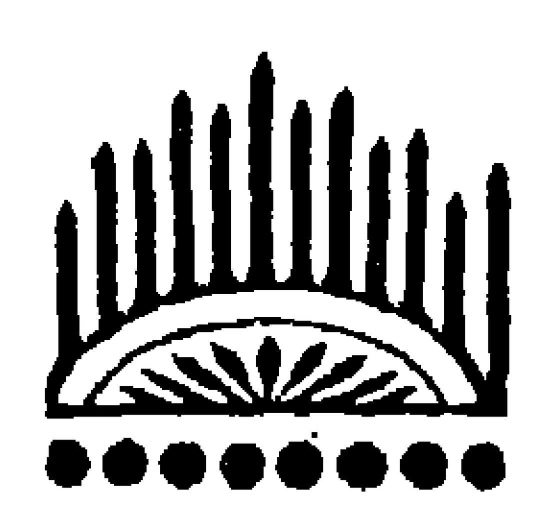
٥ – الاتجار المباشر .

٦ – بيع السلم .

مع تشجيع التوسع فى ابتكار أنواع جديدة من أساليب توظيف الأموال التى لا تتعارض مع القواعد الشرعية المعروفة ، وتحقق ربحية للبنك ومنفعة اقتصادية للمجتمع .

أما الرأى الثانى ، وهو اعتبار البنك وكيلاً عن أصحاب الودائع ، فإن هذا الرأى يعززه ما قاله الدكتور غريب الجمال فى كتابه « المصارف وبيوت التمويل الإسلامية ، ص ١٩٢ – ١٩٣ » وهو : « إذا كان التفويض المعطى للمصرف من عملائه محدوداً وقاصراً على أن يقوم رجال الأعمال الآخرين بتمويل مشروعاتهم والعمل فيها مضاربة مقابل نصيب من الربح ، فإن المصرف فى هذه الحالة يستحق الحصول على الأجر أو العمولة المتفق عليها فيما بينه وبين المودع ، لأن ما يباشره فى هذه الحالة – كوكيل – هو من قبيل الأعمال المصرفية الخدمية ، وليس من قبيل الأعمال المصرفية الاستثمارية .

وتذكر الباحثة أن الموسوعة الاستثمارية تؤيد هذا الرأى . كما تناقش جميع الآراء سالفة الذكر من النواحى المحاسبية مع إعطاء بعض الأمثلة .



الغزو الثقافى فى مجال الفنون

د . لويز لمياء الفاروق

ترجمة : د . محمد رفقى عيسى

العدد : ٤٥ ، ص : ١١٧ - ١٣٣

فى مناقشتها لأشكال الغزو الثقافى الذى تتعرض له البلاد الإسلامية - سواء كان فى مجال الأيديولوجيات السياسية ، أو الممارسات الاقتصادية ، أو العادات الاجتماعية ، أو المؤثرات الفنية - تقول الباحثة : إن الأمر يتطلب أن نضع فى اعتبارنا أربعة معالم مرتبطة بما يمثله هذا الغزو من تدفق فى الأفكار والعادات .

المعلم الأول : هو وجوب وصف تلك العناصر الغازية ، فمن الضرورى أن نتعرف على تلك المظاهر التى تنتسب إلى الحضارة (أو الحضارات الأجنبية) ، والتى تقتحم الثقافة الإسلامية وتنتشر فيها .

المعلم الثانى : أنه يتحتم علينا أن نتحرى روافد الغزو الثقافى ، وما هى الظروف الخارجية أو الداخلية التى تسهل هذا الغزو وكيف نقوم نحن المسلمون بإعداد التربة وتهيئة المناخ لاقتباس تلك الأفكار والأعراف الغريبة عنا واتباعها ؟

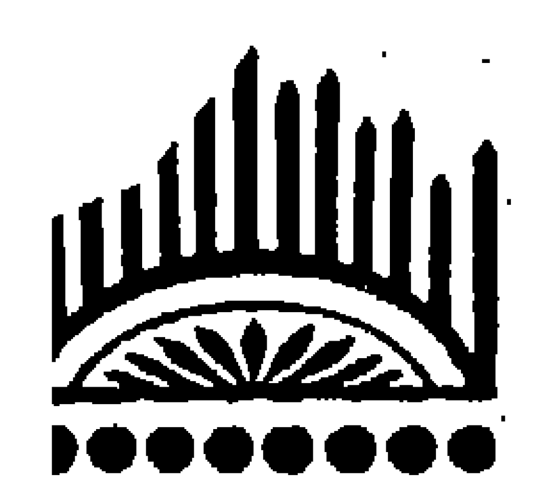
وتعالج هذه التساؤلات سبل تأثير عناصر الغزو الثقافى على الحياة اليومية للمسلمين فى كافة البلاد الإسلامية كما

نلمسها فى الواقع .

المعلم الثالث : هو تقييم الخطر الكامن فى عملية تشرب الثقافة الغربية فى الأذى الناجم عنها سواء ارتبط ذلك بالغزو الثقافى فى مجال الفنون أو فى أى مجال ثقافى آخر ، وهل هناك مبرر للقلق العميق ، أو أن التغيرات المعاصرة التى نراها من حولنا تشير حقيقة إلى نماء صحّى للكيان الكلى للثقافة المسلمة : وهل من الواجب علينا أن نهتم لما نتعرض له من غزو ثقافى معاصر ، أو أن ذلك استعارات بريئة يمكن للكيان الاجتماعى الثقافى الإسلامى « هضمها » أى أسلمتها ؟

المعلم الرابع : وهو ما يلزم أن نكرّس اهتمامنا به ويتمثل فى السبل اللازمة للتحكم فى المؤثرات الغازية وتقصّى أساليب مواجهة ما تمثله من تحدٍ سواء اقتصرت رغبتنا على ترشيد هذا الغزو وتحويل مسار تأثير بعض عناصره ، أو كانت أكثر حسماً فى حفز هذه المؤثرات الغازية أو وأدها ، فى تدعيمها أو إحباطها فى تعزيزها أو إيقافها . كيف نستطيع نحن المسلمين – ونحن نتعرض حتماً للمؤثرات الأجنبية كل يوم من أيام حياتنا – أن نمنع استنزاف نسيج جذورنا الثقافية وهويتنا الحضارية بما تحمله تلك الاستعارات التى تغمرنا بلا تمييز أو تحديد ؟ كيف نضمن أن استعارتنا لتلك الأفكار الغريبة والعادات الدخيلة ستكون من خلال جوهر إسلامى قوى وهوية أساسية رصينة ؟ كيف يمكننا أن نمنع تلك الاقتباسات الشاملة التى تصيب هويتنا الإسلامية بالتميع ؟

وبعد أن طرحت الباحثة هذه التساؤلات بدأت فى الاجابة عليها بنفس الترتيب معطية تصوراً عن كيفية محاربة الغزو الثقافى الغربى للحضارة الإسلامية فى مجال الفنون .



استدعاء التاريخ وأثره فى نهضة الشعر الدينى الحديث

د . حلمى محمد القاعود

العدد : ٤٦ ، ص : ٩١ - ١٠٦

يرى الباحث أن الظروف الحضارية المختلفة التى مرّ بها العرب فى القرن الرابع عشر الهجرى ، كانت عاملاً من العوامل الأساسية التى انعكست على الشعراء وأثّرت فيهم ، ودعتهم إلى العودة إلى التاريخ ، أو رؤية الحاضر من خلال الماضى . ويقصد المؤلف بالتاريخ أو الماضى ، هو الماضى الظافر ، وليس ذلك الماضى الذى ينسحب على فترات الجمود والخمود فى حياة الأمة ، والعودة إلى الماضى تكون الغاية الأساسية منها العبرة التى تقود إلى الظفر والانتصار الحضارى على الهزيمة القائمة والمحنة المقيمة .

ولقد بلور المؤلف صدىٰ العودة إلى التاريخ ، أو رؤية الحاضر من خلال الماضى فى الشعر ، فى أربع نقاط :

أولا : التعريف بأمجاد الإسلام وعظمته ، وانتصاراته وتقديمه للمسلمين عامة ، والنشء خاصة ، كى يكون نبراساً يهدى فى مسيرة الحياة ومواجهة الصعاب . وقد اهتم الشعراء خاصة فى النصف الأول من القرن الرابع عشر الهجرى بالعودة إلى التاريخ ونظمه فى مقولات أو قصائد تركز على السيرة النبوية الشريفة وتبرز أحداثها .

ثانيا : الدفاع عن الإسلام من خلال

بعض رموزه التاريخية القائمة مثل الخلافة ، وقد شهد الإسلام فى القرن الرابع عشر الهجرى المراحل الأخيرة لنظام الخلافة الإسلامية ، حتى سقط الخليفة العثمانى الذى كان منصبه يرمز إلى وحدة المسلمين على مدى التاريخ وقامت فى دولة الخلافة - تركيا - دولة علمانية .

ثالثا : تصحيح بعض المفاهيم الخاطئة حول الدين أو بعض الأحداث التاريخية الإسلامية ، وقد رافق هذه القصائد أو رافقت هى ، مقالات وكتبا ألّفها مدافعون عن الدين لتصحيح الصور المشوهة التى رسمها وصورها المعادون للدين أو بعض المستشرقين ، خاصة ما يتعلق بحياة الرسول ﷺ .

رابعا : العودة إلى التاريخ للتعبير به زمزيا عن الواقع ، وقد ركزت حركة الشعر الحديث على هذه الناحية تركيزاً واضحاً ، ولم تترك علماً إسلامياً بارزاً أو حادثةً إسلاميةً ذات تأثير إلا واستخدمتها فى الإطار الرمزى للتعبير عن الحاضر الراهن أو المستقبل المأمول .

هذا وقد أورد المؤلف نماذج أدبية وخاصة الشعر ، للدلالة على هذه النقاط .



همـوم الأرض فى الشعر الإسلامى المعاصر

عبد الرزاق المساوى

يتحدث الكاتب الأديب فى مقاله عن الأدب الإسلامى عبر العصور وعن الشعر منه بوجه خاص وعن كونه كائن حى يتفاعل مع الواقع وقضاياه فهو متصل بالإنسان وحياته لحظة بلحظة .. ويذكر الكاتب مقصوده بلفظة الأرض وأنها ليست الحل ذاته ولكن الإنسان بصفة عامة .

ويذكر الكاتب أيضا أن الشعر الإسلامى المعاصر يحمل فى طياته « هموم الأرض » نظراً للمعاناة والجراح التى تمر بها الأمة والتى تنعكس على أقلام الكتاب ، وبالتالى فإن الشعر الإسلامى فى علاقة وثيقة مع الأرض وهذه العلاقة تفرضها الشريعة الإسلامية ، فهذا هو درب الجهاد يسير فيه من يتألم ويكابد بكل رحابة وشوق إلى أن تتحقق الأهداف المبتغاة .

ثم استعرض الكاتب صوراً من الشعر المعاصر فى صوره المختلفة لمعالجة القضايا ، فذكر الصليبية فى صورها العصرية وألوانها المختلفة سواء فى القرون التى مضت أو فى ألوانها المعاصرة التى عادت وليس بين ظهرانينا « نور الدين يحكم أو صلاح » ..

واستعرض الكاتب كذلك دور الشعر فى بيان كيد الغاصبين والأعداء لأراضى المسلمين وتربطهم بنا عبر العصور وذكر

أمثلة على ذلك فى الأندلس وفلسطين .

فالأندلس مأساة كل مسلم يرويها التاريخ القديم والحديث ويعبر عنها الأدب الإسلامى بأنواعه ، فتصير لوحة مؤلمة محزنة لنكبة من نكبات الإنسان فوق الأرض .. ويتفاعل الشعر مع غيرها من النكبات فى لبنان والفلبين وبورما والهند والسند والبنغال وفلسطين المحتلة .

ثم يتناول الكاتب تحليل نماذج الشعر وأنماطه على المستوى الإنسانى وهو المتصل بعلاقة الإنسان بالإنسان فيرصد أنواع البشر الذين يتعرض لهم الشعر الإسلامى عند تطرقه لقضية من قضايا « هموم الأرض » ..

فالأنماط البشرية التى يتعرض لها الشعر قد تكون فى وضع الإنسان المتقوى كالملحد أو المتدين (من أهل الكتاب) وقد يكون فى وضع الإنسان المستضعف الذى قد يكون بدوره راكناً أو خائناً أو مجاهداً لرفع الظلم والاستضعاف ... والمجاهد يقدم للأرض تضحيات ويوزع جهده لرفع الظلم عنها مواجهاً نار الفتن المشتعلة ساعياً إلى إخمادها فى مختلف الجبهات ..

كل هذه الأنماط وغيرها قد تعرض لها الشاعر الإسلامى المعاصر ...

وفى الختام يوجه الكاتب نصحه إلى الشعراء الإسلاميين بوجوب انطلاق نقدهم من مرحلة – التنظير إلى التطبيق – من البرمجة إلى القراءة – من المعيارية إلى الوصفية ، فقد أصبحنا فى حاجة إلى معاينة النصوص وإلى قراءتها وإعادة صياغتها برؤية نقد إسلامية للتوصل إلى :

١ – الالتزام الإيمانى والتجديد الإسلامى .

٢ – الصدق الفنى والجمالى والخلقى .

٣ – القوة والوضوح فى المبنى والمعنى .

٤ – الأصالة والعراقة .

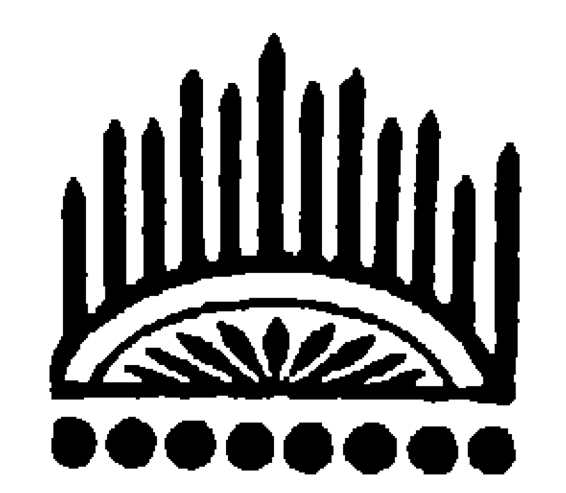
٥ – المعاصرة والحداثة .

٦ – الشمولية والتوازن .

٧ – الواقعية/المثالثة .

٨ – الذاتية والأمومية والإنسانية والكونية .

إلى غير ذلك من المسائل التى لا يفتقدها الناقد الإسلامى ...



النقد الأدبـى

بين « الاستيطاقيا » و« الالتزام »

محمد إقبال عروى

العدد : ٤٨ ، ص : ٩٩ – ١١٦

تناقش هذه الدراسة علاقة النقد الأدبى بالجمالية والالتزام من جهة ، وبينهم وبين الرؤية الإسلامية من جهة ثانية ، ومن أجل ذلك يضع المؤلف ضوابط لكل مصطلح على حدة منعاً للتأويل . فالنقد الأدبى ، الذى يسعى إلى إيجاد العلائق الرابطة بينه وبين كل من الجمالية والالتزام هو مجموع الأدوات والمناهج والرؤى التى ينتهجها الناقد أثناء تعامله مع النص الأدبى ، وهو يشتمل على عنصرين متوازيين : نظرى وتطبيقى .

وأما « الاستيطاقيا » فهى منهج عام ، ورؤية إبداعية ونقدية تختزل لديها وظيفة الإبداع وتتقلص فى دائرة الفنية والجمالية المرتبطة بشكل النص ولغته وقوانينه الداخلية .

وفى هذا الإطار تتحرك جميع المناحى النقدية ، من حيث الشكل والمضمون والأسلوب فى العالمين الغربى والعربى .

ويستعرض المؤلف المدارس النقدية المختلفة والتى يهتم بعضها بالشكل وبعضها بالبنية والبعض الآخر بالأسلوب ، مستشهداً بفقرات من أقوال أصحاب المدارس النقدية من أمثال « أدونيس » و« رولان بارث » من المعاصرين ،

والصولى والقاضى الجرجانى ، والثعالبى من القدامى .

يتطرق الكاتب بعد ذلك إلى قضية الإلتزام ، وهو البعد الثانى المرتبط بما يقوله النص الأدبى ، والمتعلق بمضمون الإبداع ومقصديته ، هو المنهج الذى لا يكتفى بطرح السؤال حول : كيف يقول المبدع ؟ وإنما يتجاوزه إلى السؤال المتعلق بـ (ماذا يقول المبدع ؟) ، ما هى الآثار التى يريد تحقيقها ؟ وما هو دوره فى الواقع الاجتماعى والأدبى والسياسى وقد رسم شجرة للالتزام كما يلى :

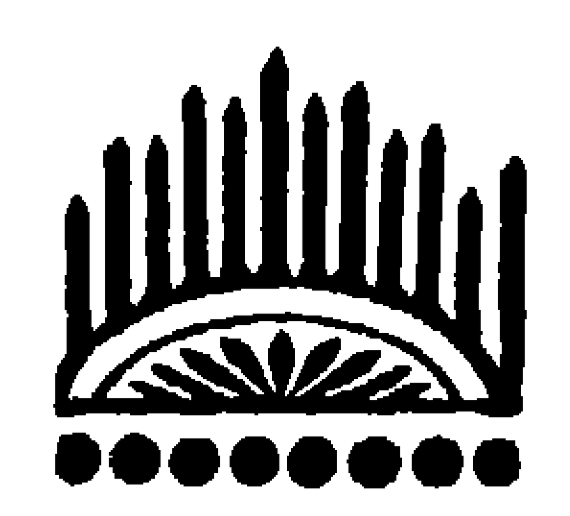
الالتزام

المجتمع السياسة الدين الأخلاق الأيديولوجيا

ونجد أن كثيرا من القيادات الأدبية المعاصرة قد اهتمت بهذا الالتزام ، كما هو عند الواقعية الاشتراكية ، والنقد الأخلاقى الانجليزى ، والنقد الأدبى الإسلامى ، وبهذا الصدد يستعرض المؤلف بعض المواقف والآراء للمدارس المختلفة .

يوضح بعد ذلك أن الأدب الإسلامى يختلف عن سائر المدارس الأدبية فى الشكل والمضمون والأسلوب لأنه أدب يمتلك رسالة حضارية تدعوه إلى رسم ملامحها فى جميع نشاطاته الفنية ، والأدب الإسلامى يدعو إلى تمثل الحضارة الإسلامية فى خطابه الإبداعى للإنسان دون إغفال للجوانب الفنية الأخرى التى تشكل طبيعة الأدب وجوهره الحقيقى .

وفى نهاية البحث ، ثبت بالمراجع التى استخدمها الباحث فى هذه الدراسة .



الغزو الثقافى فى المجال التاريخى

د . عبد الحليم عويس

العدد : ٤٨ ، ص :

هذا البحث مقدم إلى الملتقى الفكرى السابع عشر المنعقد بالجزائر ، وهو يسلط الأضواء على المحاولات الغربية لغزو التاريخ الإسلامى . فعن **أسباب الغزو الثقافى لتاريخنا** ، يقول :

إن الغارات التى شنت ولا تزال على تاريخنا الإسلامى قديمة ومتلاحقة وموصولة وتعود هذه الغارات قديمها وحديثها لأخطاء أساسية :

– أخطاء تتصل بسيطرة المذهب على المنهج ، والولاء المسبق على الحقيقة الموضوعية .

– أخطاء تتصل بأحقاد موروثة نشأت منذ ظهر الإسلام على هذه الأرض واستطاع ببساطته وملاءمته للفطرة ووضوح حقائقه العقيدية والتشريعية والأخروية أن يغير مجرى التاريخ ، وأن يعيد رسم خريطة العالم ، وأن يتسنّم ذووه ذروة الحضارة ، ولقد قام تاريخ هذا الإسلام وقامت حضارته فوق الساحة نفسها التى كانت لعقائد أخرى ، فكان هذا مبعث أحقاد لدى أصحاب هذه العقائد .

– وأخطاء تتصل بأسباب أخرى كثيرة ، ولكنها تلتقى فى معظمها عند نقطة الصراع الحضارى الذى يعنى تشويه تاريخ هذه الأمة والانتقاص من قدر تجربتها فى التاريخ ودورها فى الحضارة ، كما يعنى طمس العوامل التى جعلت هذه الأمة تثب هذه الوثبة العظمى فى التاريخ .

المنهج المنحرف فى معالجة تاريخنا :

إن الغرب يضع منهجاً خاصاً لتشريح تاريخنا ، وصولا إلى إدانته ، فبينما يعالجون تاريخهم وتاريخ كل الأمم الأخرى بمقياس قريب من الواقعية والموضوعية لدرجة أنهم تواضعوا على التفرقة بين الالتزام العام والحياة الشخصية ، فإنهم يعمدون إلى محاكمة تاريخنا وكأنه تاريخ ملائكة ليسوا من البشر .

ويستعرض بهذا الصدد أقوال لبعض المستشرقين وردود بعض الكتاب الإسلاميين عليها .

تاريخنا والغزو التنصيرى العلمانى :

لقد تعاون المستشرقون والمستعربون معاً على تشويه تاريخنا ، ولهم فى ذلك خطوط فكرية ثابتة ، أهمها :

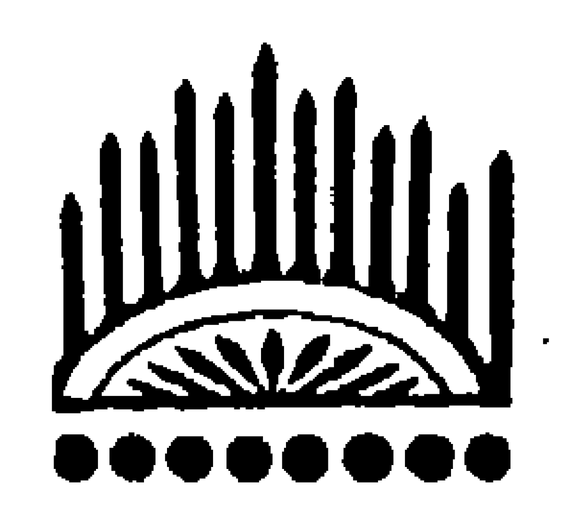
- التركيز على فترات الخلاف بين المسلمين وتوسيع دائرة الحديث عنها .

- القول بأن فترة الالتزام بالإسلام لا تعدو أن تكون فترة العصر الراشد .

- إثارة العنصريات وتعميقها بين العرب والبربر والأتراك والفرس ، بهدف اضعاف روح الإخاء الإسلامى بين المسلمين .

- محاولة إبراز كلمات العروبة والعرب والفكر العربى ، والحضارة العربية ، بغرض إثارة الشعوب الأخرى التى ساهمت فى صنع الحضارة الإسلامية ، وتأليبها ضد العرب .

ويسير المؤلف فى بحثه كاشفاً الخطط والأساليب التى يتبعها كل من الشرق والغرب ، لمحاربة الإسلام والمسلمين ، والتشكيك فى عظمة الإسلام . ويستوى فى ذلك الغرب الرأسمالى والشرق الشيوعى الملحد .



حول العوامل الرئيسية لنشوء الفرق في تاريخ المسلمين

محيي الدين عطية

العدد : ٤٦ ، ص : ١٠٧ - ١١٦

فى هذا الحوار يتناول الباحث - بالمناقشة والتعليق - بعض العبارات التى وردت فى البحث الذى قدمه الدكتور فاروق دسوقى والذى نشر فى العدد ٤٥ من « المسلم المعاصر » عن العوامل الرئيسية لنشوء الفرق .

بدأ بالفلاسفة حيث اتهمهم المؤلف بصلتهم أو بعضهم بالباطنية الذين يعادون الإسلام فى الحقيقة ويظهرون الانتساب إليه فى العلن . وقد دافع عن تهمة الكفر التى نسبها المؤلف إلى بعضهم ومنهم الكندى ، وابن مسكويه ، وابن رشد .

ثم تناول بعض فقرات البحث بالتعليق والمناقشة وأورد أسباب الخلاف التى تناولها الكتّاب قديماً وحديثاً - ومن بينهم الشيخ محمد أبو زهرة فى كتابه « تاريخ الجدل » حيث ردّ نشأة الخلاف إلى عشرة أسباب :

١ - غموض موضوع الخلاف فى ذاته .

٢ - غموض موضوع النزاع .

٣ - اختلاف الرغبات والشهوات .

٤ - اختلاف الأمزجة البشرية .

٥ - اختلاف الأقيسة ومناهج البحث .

٦ - تقليد السابقين .

٧ - اختلاف المدارك .

٨ - الرياسة وحب السلطان وغيرها من الأطماع .

٩ - التعصب الناشيء عن قوة الإيمان بالفكرة أو ضعف الإدراك ، أو الغرور .

١٠ - سيطرة الأوهام (وهى ليست قاصرة على العوام) .

كما ذكر أبو زهرة أيضا فى كتابه « تاريخ المذاهب الإسلامية » سبعة أسباب يمكن تلخيصها فى الآتى :

١ - العصبية العربية .

٢ - التنازع على الخلافة .

٣ - مجاورة المسلمين لأهل الديانات القديمة ودخول بعض هؤلاء فى الإسلام .

٤ - ترجمة الفلسفة اليونانية والرومانية إلى العربية .

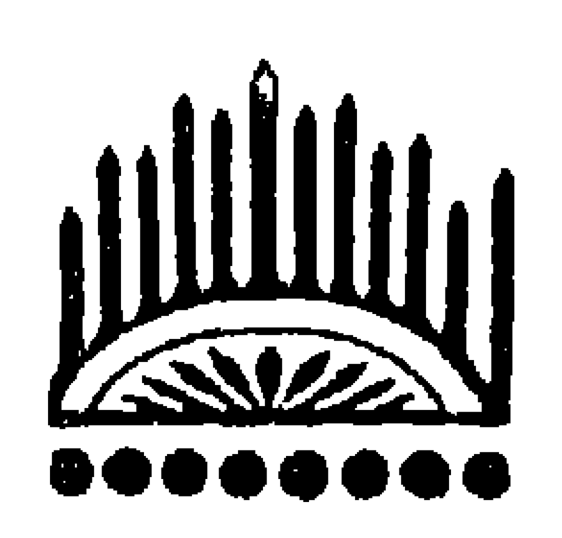
٥ - التعرض لبحث كثير من المسائل الغامضة .

٦ - ظهور القصص وانتشارها وتشيعها للحاكم .

٧ - ورود الآيات المتشابهات فى القرآن الكريم .

يقول الباحث إن المؤلف لم يشر إلى أي من هذه الأسباب المتعددة التى رددها السابقون ، ولكنه ركز على مناقشة بعض الأسباب ، ولم يتعرض للبعض الآخر دون تبرير ذلك .

وفى تعليقه على مقولة الكاتب بأن العلاقة بين الأمة الإسلامية وغيرها من الأمم غير الإسلامية علاقة صراع وحرب دائمة .. يقول الباحث : إن العلاقة التى تربط بين الأمة الإسلامية وبين الناس جميعا تقوم على الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والدعوة إلى الخير وهذه هى رسالة الأمة الإسلامية ومسئوليتها تجاه الجنس البشرى ، فعلاقتها بهم علاقة دعوة وليست علاقة صراع . واستشهد بآيات من الذكر الحكيم .



العوامل الرئيسية لنشوء الفرق في تاريخ المسلميـن

د . فاروق أحمد دسوقى

العدد : ٤٥ ، ص : ١١ - ٣٢

يبدأ الباحث بشرح الأسباب التى أدت إلى ظهور الفرق الإسلامية وهى : الخوارج ، والشيعـة ، والمرجئـة ، والقدرية ، والجهمية ، والمعتزلة ، والأشعرية ، والفلاسفة ، والصوفية ، والباطنية . ويأتى بعد ذلك على تعريف معنى السلف (أهل السنة والجماعة) ، حتى تقرر جميع الفرق الإسلامية التى انتسبت لهذه التسمية أن رسول الله ﷺ إمامهم دون غيرهم ، وأنهم متبعون وليسوا مبتدعون .

التعليل التاريخى لنشوء الفرق فى العالم الإسلامى .

يرجع البعض نشوء الفرق فى الإسلام إلى النزاع الذى حدث بين على ومعاوية والذى انتهى بظهور فرقتى الخوارج والشيعة . ويعلل فريق آخر نشوء الفرق بالعصبية القبلية أو التنافس بين بنى هاشم وبين أمية ، ثم بالعصبية القومية بين القوميات الإسلامية المختلفة ، كالتنافس بين الفرس والعرب وغيرهم . والبعض الآخر يعلل نشوء الفرق بطبيعة الفكر البشرى التى من شأنها أن تلح بحثاً عن إجابات مرضية للنفس البشرية فى مسائل الاعتقاد مما يكون من شأنه البحث الفكرى والاختلاف .

ويتحدث الباحث عن العوامل الرئيسية لنشوء الفرق فى تاريخ الإسلام وعن النقاط التالية :

١ - الابتلاء ، وتعدد الأديان ، واختلاف الناس إلى فرق .

٢ - البغى وإيثار الدنيا .

٣ - تكوّن الفرق الكلامية يعتبر انحرافاً أصاب عقيدة بعض المسلمين .

٤ - تقرير أن الفرق ضالة إلا واحدة .

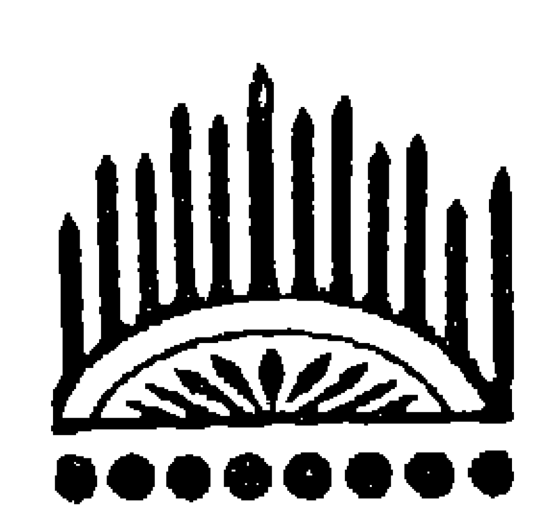
٥ - الحكم على الفرق الاثنتين والسبعين .

٦ - تحديد وحصر الفرق الاثنتين والسبعين .

٧ - لماذا زادت الفرق فى تاريخ الإسلام واحدة .

أورد الباحث أقوال العلماء السابقين حول النقاط سالفة الذكر وعن النقطة الأخيرة يقول :

« قد يتوهم البعض أن تفرق المسلمين إلى ثلاث وسبعين فرقة - بزيادة فرقة عن اليهود والنصارى - يعنى زيادة الفرقة بينهم ، مما يوحى بأن حال اليهود والنصارى كان أفضل . وهذا وهم خاطئ - ويضيف : لأن هذه الفرقة الزائدة هى الميزة العظمى التى يمتاز بها تاريخ أمة سيدنا محمد ﷺ عن الأمم السابقة ، وهى المنّة الكبرى والنعمة العظمى التى خص الله بها أمتنا ، ألا وهى نعمة حفظ الوحى قرآناً وسنة باعتباره الوحى الأخير من الله عز وجل إلى الناس ، وباعتبار رسوله خاتم الأنبياء والمرسلين ، مما استتبع وجود طائفة من أمة الإسلام ظاهرة على الحق دائماً إلى قيام الساعة كما جاء فى حديث الرسول ﷺ .



بحث على بحث

د . عبد العظيم الديب

عدد : ٤٧ ، ص :

يعلّق الباحث فى هذه الدراسة على بحث سبق نشره فى مجلة المسلم المعاصر ، العدد ٢٩ ، بعنوان « أفكار الآخرين » ، للدكتور محمد رضا محرم ، وكان البحث محل التعليق قد عرض لإحدى قضايانا المعاصرة ، التى تحتاج إلى دراسة وتقويم ، وهى طريقة التعامل مع « أفكار » الآخرين ، ماذا نأخذ منها ؟ وماذا ندع ؟ وماذا نسكت عنه ؟ وماذا ندفعه ونتصدى له ؟ وماذا نحمل للآخرين من مشاعر ؟ وماذا نكن لهم من عواطف ؟

وقد قسّم البحث – محل التعليق – إلى قسمين تبعاً لتقسيم الآخرين إلى فئتين :

القسم الأول : بالنسبة للآخرين الذين هم منا ، وهم المسلمون الذين يشركوننا فى العقيدة والدين ، والعروبة ، ولكنهم يختلفون معنا فى الرأى والفكر ، والنظر والتقييم لما يحيط بنا من أوضاع ، وما يعرض لنا من مشكلات . .

القسم الثانى : بالنسبة للآخرين الذين هم غرباء عنا ، وهم أولئك الذين ينتسبون إلى ثقافات ، أو حضارات مغايرة لثقافتنا وحضارتنا ، ولو كانوا من بنى وطننا .

ويقول الدكتور الديب : « لقد انتهى الباحث فى القسمين إلى نتائج ، ما أظنها تسلم له ، بل تحتاج إلى مراجعة ، وتحتمل المناقشة – ويضيف : « كذلك عرض فى أثناء البحث إلى قضايا ظنها مسلمات

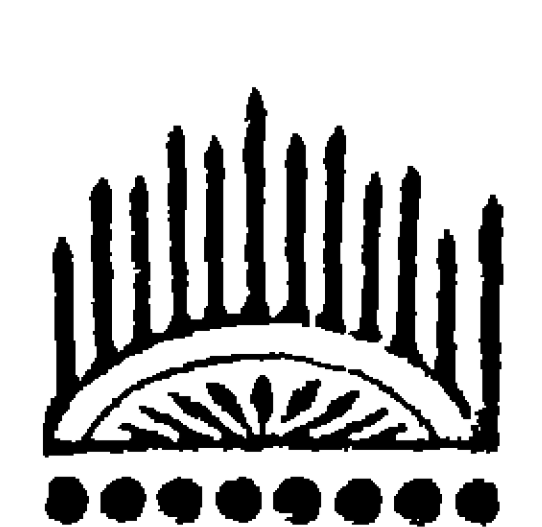
وبديهيات ، وإلى أخبار اعتبرها حقائق وثوابت ، وظن بها الصدق ، وأخذها مأخذ اليقين ، وبعض ذلك ، بل كثير من ذلك ، لا يثبت عند النقد والتمحيص » أ . هـ .

ولقد صدّر الباحث مناقشته بالعرفان والتقدير للدكتور محرّم مقرراً أن كتاباته إنما تنبع عن صدق واخلاص .

كما يعترف أن هناك نقاط التقاء فى البحث لا بأس بها . وبعد ذلك شرع فى المناقشة مصدراً إياها بإجمال الملاحظات سواء ما يتعلق منها بالمنهج والشكل ، أو ما يتعلق بالموضوع وهى كما يلى :

- مصادر البحث .
- توثيق الأحداث والأخبار .
- عدم الاحاطة والشمول .
- التجاوز فى تفسير أحداث التاريخ .
- وضع النتائج قبل البحث .
- الوقوع فى التناقض .
- جموح التعبير .
- إتيان ما نهى عنه .
- النتائج لا تسلم له .

وبدأ بالمناقشة حيث يورد الفقرة محل التعليق ويفندها بأسلوب علمى نزيه .



نحو أسلمة علم النفس

د . محمد رفقى عيسى

العدد : ٤٦

الصفحات : من ٣١ - ٥٦

يضع الباحث فى هذه الدراسة ضوابط العمل من أجل وضع أسس للمناهج التربوية التى تتفق وروح الشريعة الإسلامية لتنشئة الفرد المسلم السوىّ . وهذه الضوابط يجب أن يأخذ بها القائمون على هذا العمل . نذكر منها :

١ - تكريس الوعى والجهد والمجاهدة مع تدبر عظيم الغاية وشرف التكليف .

٢ - أن يكون المتخصصون فى كل مجال على قدر معقول من الثقافة الإسلامية لكى يتمكنوا من إبداع البدائل الإسلامية ، أو تعديل ما هو قائم .

٣ - اشتقاق الأسس والمبادىء من أصول يقينية ضماناً لثبات الأصول ورسوخ البناء وعدم اضطرابه .

٤ - إدراك أن الإيمان يقوم على أسس عقلية ، وهذه الأسس تعتمد على القدرات الإنسانية من فكر وحس .

٥ - ليس بالضرورة أن تصلح المبادىء والأفكار الناشئة فى مجتمعات غير إسلامية للتطبيق فى مجتمعاتنا الإسلامية .

٦ - عدم رفض ما حققه العالم غير الإسلامى فى غيبة الإنطلاقة الإسلامية ، بل استيعاب هذه الإنجازات وإخضاعها لنوع من الهيمنة المعيارية .

٧ - اللجوء إلى كتب الفقهاء والأصوليين والمتكلمين ، وعدم الدوران فى

فلك الفكر اليونانى كما فعل الفلاسفة .

أما عن مسار العمل فيحدد الباحث بعدين له :

الأول : تقييم الواقع لمعرفة الصالح والطالح معرفة شاملة فى نطاق المبادئ والمعايير الإسلامية .

الثانى : إقامة النماذج السليمة الفرعية والكلية المتحدة فى الأصول والوسائل والغايات .

ثم انتقل الباحث إلى الحديث عن تطبيق ما سبق فى مجال أسلمة علم النفس ، محدداً المسائل التى يختص بها على هيئة مباحث يتم فى إطارها تحقيق البعدين اللذين يحددان مسار العمل . وقد تكون هذه المباحث عامة ، مثل علم النفس التعليمى ، وعلم النفس الاجتماعى ، وعلم نفس النمو . وقد تكون خاصة عندما تقتصر على موضوع معين مثل الواقعية أو العلاقات الأسرية .

وعن علم نفس النمو يقرر الباحث أن أى دراسة فى هذا المجال يجب أن تؤدى إلى رؤية شاملة يمكنها أن تحتوى القدر المتاح من الأفكار والمعلومات ويمكنها كذلك أن تعطى فروضاً قائمة على المتاح من البيانات ، وإيجاد التفسيرات المناسبة لها ، وأيضا يمكنها أن تتخطى ما هو معروف وقائم فى الماضى أو الحاضر وذلك بتوليد أساليب ومجالات بحث ودلالات تفسيرية مستقبلية .

ولتحقيق هذه الرؤية على أسس سليمة ينبغى تحديد ما يلى :

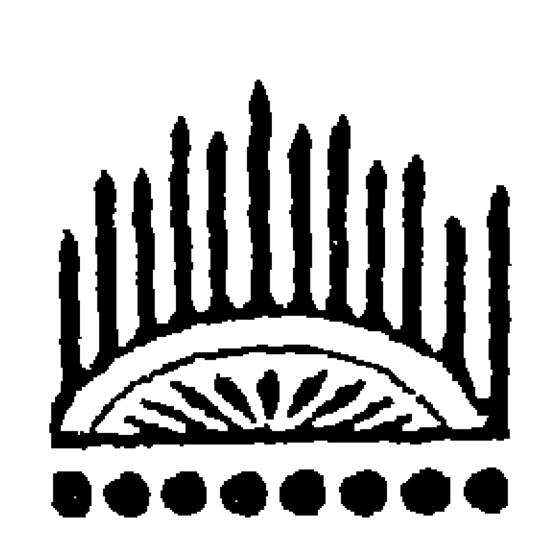
١ - المصادر التى يعتمد عليها فى بناء هذه الرؤية .

٢ - المسلمات الأساسية التى ترتكز عليها .

٣ - المفاهيم والمصطلحات التى تستخدمها ودلالتها .

٤ - مناهج البحث ومجالاته ووسائله .

وقد تناول الباحث العناصر سالفة الذكر بالشرح والتفصيل وذلك فى إطار المفاهيم الإسلامية الشرعية الأصيلة .



صفات المؤمن التقى (أو السوىّ) لتحديد الأسس الإسلامية للصحة النفسية

د . عبد الستار أبو غدة

العدد : ٤٦

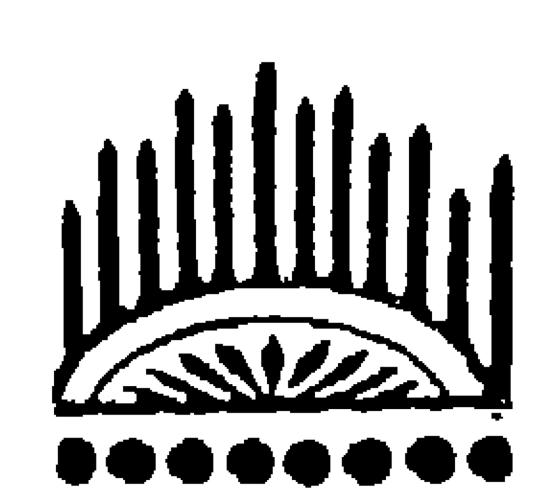
الصفحات : من ٥٧ – ٦٦

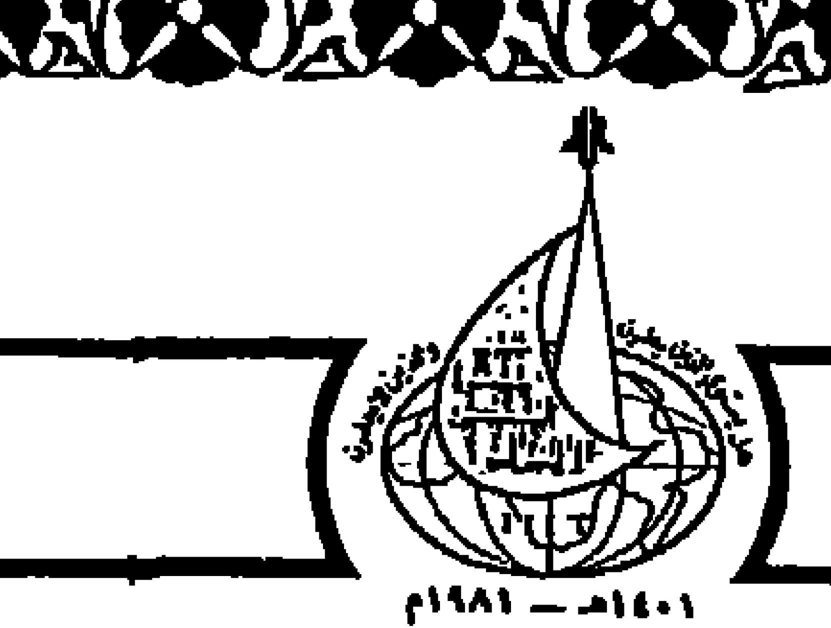
يبدأ الباحث بتعريف الإيمان والإسلام ، وصفات المؤمن التقىّ أو الكامل ، ثم يورد قائمة الخصال المؤدية لكمال الإيمان (شعب الإيمان) وأولها الإيمان بالله وآخرها إماطة الأذىٰ عن الطريق ، كما أورد قائمة بأهم الخصال المأمور بها مطلقاً دون تحديد ، ثم أورد قائمة بالكبائر المتعلقة بالسلوك الباطنى ، وقائمة أخرى بالمنهيات المطلقة .

ويقول الباحث عن كمال الإيمان (أو زيادته) : الأصل أن معنى التصديق لا يتفاوت ، فإن مقابله التكذيب أو التوقف .. لكن استجابة الإنسان لمقتضىٰ الإيمان وتعزيز العقيدة التى فى ضميره بأعمال الجوارح المنسجمة معها ، يقطع الطريق على التشكيك ، ويحدث عنده استمراراً إيجابياً على التصديق ، وقد أطلق على هذه الحال التى هى كمال للإيمان (زيادة الإيمان) وذلك حين وجدت بعض الفرق التى قطعت الصلة تماماً بين الاعتقاد والعمل ، وهو وضع مغاير لما كان عليه الحال فى عهد النبى ﷺ وما يقرب منه ،

ولذا قال الأوزاعى : كان من مضى من السلف لا يفرقون بين العمل والإيمان . وكتب عمر بن عبد العزيز إلى أهل الأمصار : أما بعد ، فإن للإيمان فرائض وشرائع وحدوداً وسنناً ، فمن استكملها استكمل الإيمان .

وعن المؤمن التقى (أو الكامل) يقول الباحث : إذا أردنا أن نعبر عن حالة استكمال الإيمان بفرائضه وشرائعه ، فإننا نجد ذلك فى لفظ (التقوىٰ) وهى فى أوضح تعاريفها : فعل ما أمر الله به واجتناب ما نهىٰ عنه .. فالمؤمن التقى هو المستكمل لشرائع الإيمان – وهو أخف من التعبير بالكامل الذى يعطى معنىٰ الكمال والعصمة وهى ليست من صفات البشر غير المرسلين .. فالمؤمن التقى – أو السوىّ – هو من استكمل فرائض الإيمان وشرائعه ، ولفظ الشرائع هنا أليق من لفظ الفرائض ، لأن فيها بعض الأعمال المندوب إليها ، لكنها من شعائر الإسلام وعلاماته الظاهرة ، مع أنها لم تبلغ درجة التكليف بها إلى حد الفريضة ، واستعمل هذا اللفظ فى السنة حين سأل رجل النبى ﷺ فقال : إنَّ شرائع الإسلام قد كثرت علىّ .. والمراد بالشرائع هنا العقيدة (الأحكام العلمية) والتكاليف الظاهرة (الأحكام العملية) وإن كان الاستعمال الغالب للشريعة أو الشرائع قد اقتصر على الأحكام العملية حتى سمىٰ أحد الفقهاء كتابه « بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع » ثم جاءت السنّة بلفظ آخر أدل على التكامل والوحدة بين شرائع الإسلام ، وهو كلمة شُعب الإيمان وهو جمع شعبة . وذلك فى قوله ﷺ : « الإيمان بضع وسبعون شعبة ، أعلاها قول لا إلهٰ إلا الله وأدناها إماطة الأذىٰ عن الطريق والحياء شعبة من الإيمان .





سلسلة إسلامية المعرفة (١)

إسلامية المعرفة

المبادئ العامة - خطة العمل - الإنجازات

هذا الكتاب محاولة جادة لعرض فكرة متكاملة مع مبادئها وخطة عملها والأجزاء التي نفذت منها، وهو عرض لأسس المنهجية التي ينبغي ان يتوخاها العقل المسلم في سائر المجالات، ويربى عليها الانسان المسلم ليحكُمَ المنهجُ السليم سائرَ تصرفاته ونواحي سلوكه، وهو كذلك محاولة لبيان انعكاسات المنهج على قضايا المعرفة خاصة، ليتمكن المسلمون من معرفة حقيقة الأزمة التي تعاني منها الأمة وجذور تلك الأزمة وانعكاساتها على الجوانب المختلفة من حياتهم، مع محاولة تخصيص المعرفة بشيء من العمق في البحث والدراسة واقتراح منهج للعمل جديد يكون فيه لكل مسلم دوره في معالجة هذا الجانب الأساسي من جوانب أزمة وجود الأمة.

إن هذا الكتاب عبارة عن قضية تمثل رؤية مجموعة من أهل الغيرة والخبرة والمعرفة وهذه الرؤية تمثل المبادىء الأساسية لمنهج الفكر الاسلامي وخطة العمل اللازمة لتحقيق هذا الهدف النبيل وما تم انجازه من عمل ، يقدمها المعهد العالمي للفكر الاسلامي للأمة المسلمة لا لتكون قراءة ثقافية ترويحية ، بل لتتخذ خطة عمل ودليل مسيره نحن جميعاً مطالبون بتنفيذها والمشاركة في حمل أعبائها وشرف انجازها ان شاء الله .

555 Grove Street
Herndon, Va. 22070
U.S.A.
Telex 901153 SAAR WASH

International Institute
of Islamic Thought



وحدة الدراسات التربوية

الفكر التربوي الإسلامي

قائمة بيبليوجرافية

إعداد

محي الدين عطية

دار البحوث العلمية
الكويت

تغطي هذه القائمة المنتقاة ما صدر من الإنتاج الفكري التربوي ، في التراث ، وفي الفكر الإسلامي المعاصر .

وقد بلغ عدد رؤوس الموضوعات المستعملة ١٨٨ رأساً ، تم تصنيف المداخل تحتها ، بأرقام مسلسلة من ١ إلى ٨٠٠

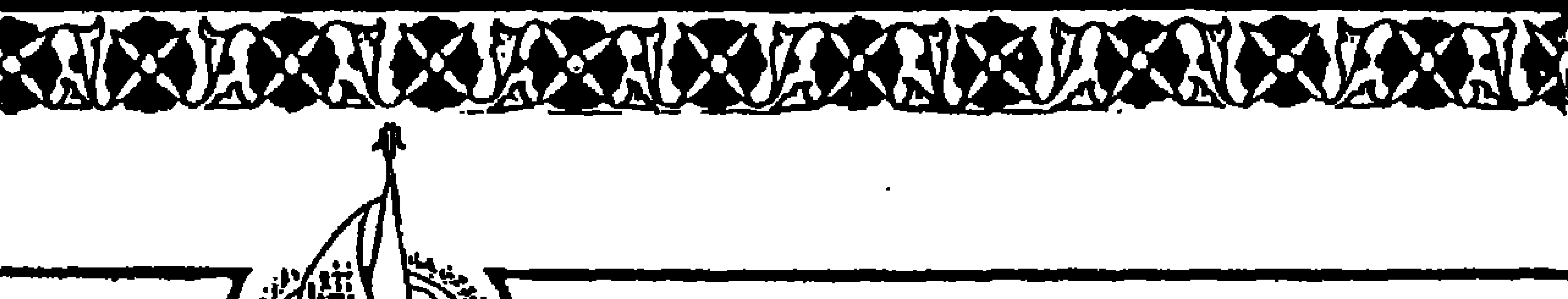
وقد تناولت القائمة من أوعية المعرفة : الكتب ، وبحوث المؤتمرات ، والأطروحات الجامعية ، والمقالات ، والمحاضرات ، وذلك في اللغات العربية والإنجليزية والفرنسية ، منذ بداية النشر في هذا المجال وحتى تاريخ إعداد القائمة (١٤٠٥ هـ — ١٩٨٥ م) .

كما ألحق بها فهارس هجائية تضم المؤلفين والمشاركين والعناوين ثم ذيلت بلوائح الناشرين والدوريات والمؤتمرات التي ورد ذكرها في مداخل القائمة .

وقد بُذل الكثير من الجهد لكي تكون البيانات البيليوجرافية المعطاة دقيقة وكاملة قدر المستطاع .

أسأل الله أن يكون هذا العمل نافعاً ، وأن يجعله خالصاً لوجهه الكريم .

محيي الدين عطية



سلسلة إسلامية الثقافة (١)

دليل مكتبة الأسرة المسلمة

ماهو الحد الأدنى المشترك من الثقافة الصحيحة الذي ينبغي ان يوجد في كل بيت مسلم ليوفر له المعلومات الأساسية لحياته وحاجاته بحيث تؤهله لاحاطة متكاملة متوازنة باسلامه وعصره الذي يعيش فيه. مما يجعله بالتالي ينتج الفرد المسلم بتكامله وتوازنه واعتداله وايجابيته؟

ان هذا الكتاب هو الاجابة على هذا السؤال

اخرج هذا الكتاب لعدة عوامل أهمها

- ضعف ثقافة الفرد المسلم عامة والناشئة خاصة مع غياب الدليل الموجه.
- مواجهة الغزو الثقافي العارم.
- انغماس الكتاب الاسلامي في التعميمات الانشائية وندرة الجانب الموضوعي.

ينقسم الكتاب الى أربعة وعشرين فصلاً ، يغطي كل فصل حقلاً من حقول المعرفة ويقدم مجموعة من الكتب المناسبة لمختلف الأدوار، وقد تم التعريف بها تعريفاً وافياً يشمل استعراض الكتاب والهدف من تأليفه والمرحلة الزمنية من عمر القارىء التي يناسبها مع تقويم موجز له . وفي نهاية كل فصل تذكر اسماء عدد من الكتب لمن أراد المزيد.

قسمت المراحل الزمنية من عمر القارىء الى أربع مراحل هي:

١) الأطفال (المرحلة الابتدائية)
٢) الناشئة(المتوسط والثانوي)
٣) الشباب (المرحلة الجامعية)
٤) الآباء والأمهات

نظمت فهارس الكتاب حسب موضوعات وأخرى حسب المؤلفين واختيرت قوائم كتب مناسبة في موضوعات متخصصة كالمرأة والأطفال والناشئة.

يمثل هذا الكتاب خطوة عملية في سبيل البناء الصحيح لمستقبل الأمة على صعيد مهم جداً هو صعيد القضية الفكرية والتربوية.

خطة وإشراف



المسلم المعاصر

الاشتراكات

كافة الاشتراكات الحكومية والفردية تكون مباشرة مع الناشر
دار البحوث العلمية ص ب ٢٨٥٧ الصفاة - الكويت

الأعداد السابقة

لبنان : الشركة المتحدة للتوزيع ص ب ٧٤٦٠-١١ بيروت.
مصر دار حراء ٣٣ شارع شريف القاهرة .
الكويت دار البحوث العلمية ص ب ٢٨٥٧ الصفاة الكويت.

SCIENTIFIC RESEARCH HOUSE
P.O Box 2857 Safat KUWAIT
Telex. TALSUTA 30256 KT.

مطبعة المدينة - ت: ٦٨٣٢٥٦

al-Muslim al-Mu'āsir

THE CONTEMPORARY MUSLIM

Vol. 12
No. 48

Shawwal 1407
Dhul - Qàdah
Dhul - Hajjah

June 1987
July
August